Münster.1932.№/ Phil. Diss.

Geschichte

Die platonische und plotinische Geschichtsphilosophie als Fundament der mittelalterlichen.

*

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster in Westfalen

vorgelegt von

Walther Achenbach
aus Holzwickede i. Westf.

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Mai 1930.
Dekan: Herr Professor Dr. Wätjen.
Referent: Herr Professor Dr. Eitel.

Gedruckt in der Dissertationsdruckerei Robert Kleinert, Quakenbrück.

1932

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Fritz Achenbach

gewidmet,

meinem lieben Bruder,

dem tapferen Helden,

gefallen am 31. Juli 1917 auf den flandrischen Feldern bei Langemarck

in dem Glauben,

für ein neues, schöneres und gerechteres Deutschland sein junges Leben zu opfern.

Damit wurde er zum Kämpfer für die „Gerechtigkeit“ der platonischen Politeia und ein Glied des plotinischen Kosmos.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546201_0136

In der vorliegenden Arbeit ist der Versuch gemacht worden, die gestellte Frage fast ausschließlich auf Grund der Quellen zu lösen. Auf diese wurde darum in reichlichem Maße verwiesen, und viele Stellen mußten wörtlich angeführt werden. Die Literatur, die für das Thema in Frage kommt, ist eingesehen worden. Inwieweit sie verwertet wurde, ist aus den Anmerkungen zu erkennen.

Folgende Quellenausgaben wurden benutzt:

Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis:
Platonis opera.
Der Text der Politeia wurde in der Ausgabe von James Adam benutzt. (Cambridge 1902.)
Plotini Enneades
recensuit H. F. Mueller,
antecedunt Porphyrius ..... „De vita Plotini".
Berolini, apud Weidmannos 1878.

Literaturnachweis.

I. Werke, die eingesehen wurden, weil sie das Thema berühren, aber in der Arbeit nicht zitiert sind.

Gomperz, Th.: Griechische Denker. 2. Bd. Leipzig 1902.

Meyer, Ed.: Geschichte des Altertums. 5. Bd.

Pöhlmann: Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 2. Bd. Leipzig 1912.

Eucken, Rud.: Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig 1911.

Wundt, Max: Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig 1908.

Pfordten, Otto Freiherr v. d.: Die Grundurteile der Philosophen. 1. Hälfte, Heidelberg 1913.

Kühnemann, Eugen: Grundlehren der Philosophie. Berlin 1899.

Windelband, Wilh.: Platon. 3. Aufl. Stuttgart 1901.

Windelband, Wilh.: Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. 4. Aufl., bearbeitet von A. Goedeckemeyer, München 1923.

Ritter, Const.: Platon. 2. Bde.

Rohde, Erwin: Psyche. 2. Bd. Tübingen 1910.

Meyer, Hans: Plato und die aristotelische Ethik. München 1919.

Hirzel, R.: In Hermes VIII. Berlin 1874, S. 379 ff. Ueber den Unterschied der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη in der plat. Republik.

Lüdke, Georg: Ueber das Verhältnis von Staat und Erziehung in Platos πολιτεία. Diss. Berlin 1908.

Pagidussis, Pantelis: Platos Erziehungsideal und seine Faktoren. Diss. Jena 1920.

Seidel, Fritz: Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik. Diss. Leipzig. Weida i. Th. 1910.

Apelt, Otto: Platonische Aufsätze. Teubner 1912.

Ritter, Const.: Platos Gesetze, Darstellung des Inhaltes und Kommentar zum griech. Text. Leipzig 1896.

Müller, H. F.: Plotinische Studien IV. Zur Ethik des Plotin, Hermes 52 (1917). Zur Ethik des Plotin, Sokr. 4 (1916).

Dionysios, Proklos, Plotinos (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M. A., Bd. 20). Münster 1918.

Mehlis, G.: Plotin. Stuttgart 1924.

Scholz, H.: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar z. A. „De civ. Dei", 1911.

Stenzel, Jul.: Platon der Erzieher. F. Meiner 1928.

II. Werke, die in der Arbeit zitiert sind.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Platon. 2. Bd. Berlin 1919.

Burckhard, G. E.: Individuum und Gemeinschaft in Platos Politeia. Halle 1913.

Kistiakowski, Th.: Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin 1899.

Heinemann, E.: Plotin. Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System. Leipzig 1921.

Wundt, Max: Plotin. Leipzig 1919.

INHALT.

Seite:

Einleitung:

I. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie. . . 1
II. Der methodische Gang der Arbeit. 5

Erstes Hauptstück.
Die Geschichtsauffassung Platos.

Erster Abschnitt: Ihre theoretische Begründung in der Metaphysik. 7

Zweiter Abschnitt: Praktischer Teil: Die Manifestation der Gerechtigkeit auf Erden innerhalb des Staatslebens. . . 12

Erstes Kapitel: Die Manifestation der Gerechtigkeit im Idealstaat der Politeia. . . . . .

I. Platos Vorarbeiten für den Hauptgedanken der Politeia, deren gedankliche Verarbeitung und methodische Bemerkungen. 14

II. Die Deduktion des Idealbildes der sittlichen Gemeinschaft mit ihren Voraussetzungen und ihrem Grundgesetz aus der Metaphysik. . . 22

III. Die Deduktion der Gerechtigkeit des Staates in ihrem prius und posterius aus der sittlichen Gemeinschaft. 30

IV. Die Analogie der Gerechtigkeit des einzelnen zu der Gerechtigkeit des Staates. 39

V. Das Verhältnis von gerechter Gemeinschaft und gerechtem Individuum. . . . . .

1. Ein logischer und ein allgemein ethischer Mangel. 45

2. Die Vergeistigung des Problems Individuum und Gemeinschaft der alten griechischen Denkweise durch die Staatslehre Platos. 49

Resultat des ersten Kapitels. 58

Zweites Kapitel: Die Manifestation der Gerechtigkeit im Staat der Nomoi. . . . . .

I. Allgemeiner Charakter der Nomoi. . . . 60

II. Der geschichtsphilosophische Grundgedanke der Nomoi. 62

Gesamtresultat der platonischen Geschichtsauffassung. 66

Zweites Hauptstück.
Die Geschichtsauffassung Plotins.

Erster Abschnitt: Von Plato bis Plotin. . . 68

Zweiter Abschnitt: Allgemeine Charakteristik des plotinischen Systems. 72

Dritter Abschnitt: Die idealistische Auffassung von der Welt des Geschehens. 78

Vierter Abschnitt: Die Beziehung des Weltgeschehens zu der Welt des Seins. . . 80

(Die metaphysische Verankerung. Der Unendlichkeitsgedanke. Die Welt als Schau. Der sympathische Zusammenhang des Alls. Die Welt als Kunstwerk. Die Theodizee.)

Gesamtresultat 91

Einleitung.

I. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie.

Wenn wir unter Philosophie eine universitas scientiarum, den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis, verstehen, so befinden wir uns damit noch immer auf dem Boden der Ansicht, die schon ganz früh in der Geschichte der Philosophie auftauchte. Es ist das die durchgängige Auffassung der großen griechischen Philosophen, die sich — abgesehen von wenigen Ausnahmen — in ihrer Begriffsbestimmung grundsätzlich erhalten hat. Gewiß sind die Einzelwissenschaften an Umfang und Anzahl ständig gewachsen, jahrtausendelange Geistesarbeit hat in dem vielgegliederten System der Wissenschaften ein Material schier unübersehbarer Fülle aufgehäuft, aber der tiefste Sinn aller Philosophie kann noch heute der alte sein, die Universalität aller Erkenntnis: denn so gewaltig auch die Ausmaße der Einzeldisziplinen werden, je mehr man sich auch bemüht, sie schärfer voneinander abzugrenzen, sie bedürfen ihrer gegenseitig doch, sei es zur Erklärung, Vertiefung oder Erweiterung des eigenen Gebietes. Es geht somit ein feines Netz von Beziehungsfäden durch das ganze System des Wissens und verbindet alles zu einer letzten Einheit. Diese einheitliche Erkenntnis des Gesamtkosmos ist eben die Aufgabe der Philosophie.

Es leuchtet ein, daß dazu der Beitrag des einzelnen nur verschwindend klein sein kann; ja Völker und Zeiten bringen nicht mehr als Teilbeiträge zu dem Ganzen, das stets nur Forderung bleibt, aber deshalb nichts an seinem Geltungswert einbüßt. Daß die Griechen den Namen φιλοσοφία und nicht σοφία wählten, zeigt ihr feines Verständnis für diesen Forderungscharakter.

Wenn wir sagten, daß dieser Begriff der Philosophie im Laufe ihrer Geschichte durchweg ein konstanter ge-

blieben ist, so wäre das der historische Beweis seiner Gültigkeit.

Aber ein anderer, ein psychologischer, scheint uns noch durchschlagender zu sein: Wir finden in der Grundstruktur der Menschen einen bestimmten Zug, der allen gemeinsam ist und den wir einen „philosophischen" nennen möchten. Er war längst das Eigentum aller, ehe man von einer Philosophie wußte, ja er kann als das charakteristische Kennzeichen speziell des Menschen angesprochen werden zum Unterschied von den anderen Lebewesen. Es ist das fortwährende Streben, aus dem Zustand des πάσχειν, der hervorgerufen wird durch die Angriffe der Außenwelt, die sich dauernd durch unsere Sinne als Einfallstore vollziehen, herauszukommen, um der Umwelt gegenübertreten zu können mit einem Gefühl der Sicherheit, das aus dem Bewußtsein folgt, Herr der Lage geworden zu sein. Hieraus erkennen wir leicht, daß dieses Verlangen eine psychologische Tendenz trägt; es ist der Selbsterhaltungstrieb des Inviduums innerhalb des Lebens, das ihm Kampf bedeutet. Bei diesem Streben wird der Mensch unterstützt von seiner φύσις, die ihn rein mechanisch bei diesem Ordnungsprozeß in die Lage versetzt, bei all den unzähligen Einzeleindrücken durch die Fähigkeit des Typisierens und Automatisierens das Allgemeine festzuhalten. Und zweitens vollzieht der Mensch diesen Ordnungsprozeß kritisch durch logisches Denken, das immer weiter drängt zur Erkenntnis eines größeren Umkreises. Solange es nun eine Philosophie gibt, kleidet sich dieses vorhandene Streben in ganz systematische Formen. Der Philosoph wagt sich auch auf Gebiete, die seiner unmittelbaren Anschauung entrückt sind. Mit Hilfe seiner Vernunft ringt er sich von der physiologisch-psychologischen Erkenntnisweise los und überspannt mit ihr Raum und Zeit, weil er an die Konstante glaubt, will sagen an den gesetzmäßigen Verlauf des Gesamtkosmos, von dem er erfahrungsgemäß nur einen kleinen Teilausschnitt kennt. Von diesem aus schließt er auf das Ganze mit Hilfe seiner Vernunft. Dieses Totalitätsstreben ist auch der Weg nicht nur des einzelnen Philosophen, sondern der gesamten „philosophischen Menschheit" im Laufe der langen Geschichte der Philosophie. Dieses Forschungsergebnis ihrer allumfassenden Vernunft ist dann ein Korrelat zu dem Gesamtkosmos, das — wie wir schon sagten — stets Forderung bleibt. Dieser psycho-

logische Beweis ist uns neben dem historischen der stärkste für den Begriff der Philosophie als der Totalität alles wissenschaftlichen Erkennens.

Von hier aus ist es nicht mehr schwer, speziell dem Begriff der Geschichtsphilosophie näherzukommen. Das ist ohne weiteres klar, daß ihr Objekt das Weltgeschehen und ihre Methode die philosophische ist. Um aber zu einem tieferen Verständnis des Begriffes vorzudringen, bedienen wir uns eines Beispieles: In das erste Viertel des 20. Jahrhunderts fiel der Weltkrieg, ein Weltgeschehen in des Wortes wahrster Bedeutung; denn es ergriff und erschütterte die gesamte Kulturwelt, alle Kulturvölker mittelbar oder unmittelbar, aktiv oder passiv, und seine Folge war eine gewaltige Umgruppierung der Mächte, sowie eine Umwertung vieler historischer Anschauungen. Die Völker, die Politiker, die Historiker, jeder einzelne, sie alle können noch nicht fertig werden mit dem gewaltigen Erlebnis, das so tief in das verborgene Innere der Menschen eingriff, die a l l e irgendwie Kämpfer in diesem Ringen waren und die alle Opfer brachten, welche ihnen von ihrem Herzblute nahmen. Weil ein solches Erleben, das so stark den ganzen Menschen mit jeder Faser seiner Seele trifft, ihn selbst umgestaltet und ein Neues aus ihm macht, liegt in ihm ein Geschehen, das für den einzelnen ein „Alles“ bedeutet, und gar zu leicht sieht er in seinem Erleben das Weltgeschehen. Ja, man kann auch diese Form als ein gewisses Weltgeschehen ansehen; denn es ist die Welt, die der einzelne mit seiner ganzen Liebe und seinem ganzen Hasse lebt; und eben diese Totalität des Erlebens ist auch ein Weltgeschehen, ein „persönliches Weltgeschehen“ in der kleinen Menschenbrust. — Alle mündlichen und schriftlichen Darstellungen dieses gewaltigen Weltgeschehens sind Bilder von solchen rein „persönlichen Weltgeschehen“. Wir denken vor allem an die sogenannten „Kriegserlebnisse“, „Memoiren“, „Gedanken und Erinnerungen“. Jede dieser Schilderungen ist eine Totalität einer ganzen Welt, die wir darum persönliches Weltgeschehen nannten. Es ist klar, daß keines solcher Bilder für den Historiker genügt, um den Weltkrieg in seiner Gesamtheit erkennen zu können; denn ihm kommt es auf das Herausstellen a l l e r Tatsachen und Ereignisse an. Erst die Verarbeitung a l l e s wertvollen Materials wird ihm daher die Möglichkeit geben, ein treues Abbild des Verlaufes dieser bewegten

Epoche zu liefern, das allen Ansprüchen einer möglichst objektiven Geschichtsschreibung gerecht wird. Dafür fehlen aber heute noch die Voraussetzungen.

Weit schwieriger noch ist diese Zeit für eine geschichtsphilosophische Betrachtung. Bleiben wir bei unserm Beispiel. Es wird uns dem Begriff der Geschichtsphilosophie näherführen. Wir sagten schon, daß jede Weltkriegsdarstellung genannter Art als eine individuelle gewertet werden muß, weil sie der Spiegel zahlloser Gefühlsbeziehungen zu dem Weltgeschehen ist. In ihm erkennt man leicht die subjektive Auffassung, die wir daher das persönliche Weltgeschehen nannten.

Ein solches enthält einen ganz bestimmten Wertbegriff, von welchem aus das Gesamtgeschehen geschaut und nun beurteilt wird. Es ist der Wert, welcher dem Darsteller persönlich in seinem Erlebnis dieser Zeitepoche der entscheidendste und bedeutungsvollste erschien, der Wert, für den er persönlich kämpfte, litt und der ihn umgestaltete zum Guten oder Bösen. Dieser Wert kann in Quantität und Qualität ganz verschieden sein von demjenigen, den ein anderer Darsteller als den eigentlichen Wert seines Kriegserlebnisses herausstellt, ja kann diesem sogar ein „Stein des Anstoßes" bedeuten. Was der eine anbetet, kann der andere verfluchen. — Diese Tatsache erklärt die Mannigfaltigkeit der Kritik, die an solchen Schilderungen geübt wird.

Soll aber dieses Weltgeschehen einer philosophischen Betrachtung unterzogen werden, so muß auf das speziell Individuelle verzichtet werden. Dadurch schwindet die Totalität des persönlichen Erlebnisses zwar, und die dargestellte subjektive Erkenntnis davon schrumpft stark zusammen. Es bleibt ein Etwas als Rest zurück, das für ein Wertvolleres verwandt werden soll. Was ist das aber? Es ist eine höhere Erkenntnis idealen Charakters von dem Weltgeschehen, die bestehen kann vor der Kritik der Allgemeinheit im weitesten Sinne, nicht nur eines Volkes, sondern der gesamten Menschheit. Jedes wahrhaft philosophische Urteil gehört dieser höheren Erkenntnis an. Das Persönliche aber, das den Einzelnen mit tausend Fäden an sein subjektives Erleben knüpft, muß geopfert werden dem Allgemeinen. In diese höhere ideale Erkenntnis ist all das Typische und Objektive aufgenommen, und wie die subjektive Erkenntnis die Totalität des

persönlichen Weltgeschehens enthielt, so umschließt diese höhere Erkenntnis die Totalität alles objektiven wahrhaften Weltgeschehens.

So stehen einander gegenüber die Welt des Lebens mit allem Kleinen in Liebe und Haß und die Welt der Erkenntnis als ein Reich des Wissens um etwas Absolutes.

Das ist die große Antinomie von Βίος und Μάθησις, von Leben und Erkenntnis, mit dem alle Geschichtsphilosophie beginnt.

Sie will — und nun lösen wir uns von unserem Beispiel — das gesamte Geschehen aller Zeiten und Völker im Sinne der dargestellten höheren, idealen Erkenntnis fassen und zu begreifen suchen. Das ist das Charakteristikum aller Geschichtsphilosophie. Die Ansichten gehen erst auseinander, sobald die Frage nach dem Sinn des Weltgeschehens auftaucht. Man hat sie im Laufe der Geistesgeschichte von verschiedenen Standpunkten zu beantworten versucht; doch alle entbehren nicht einer gewissen Einseitigkeit. Das ideale Ziel bleibt auch hier, einen einheitlichen, allumfassenden Sinn zu finden, der dem Weltgeschehen zu Grunde liegt und für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in gleicher Weise wirksam ist. Auch hier erkennen wir das Totalitätsstreben der menschlichen Vernunft, von dem wir oben[1]) sprachen, und das auch hier in reinster Form nur Forderung bleiben kann. Diese absoluten Werte, die sich dabei herausstellen, muß die Geschichtsphilosophie zu einem Segen werden lassen für das Gegenwartsgeschehen und somit ihre theoretische Tendenz durch eine praktische ergänzen.

Dieser Begriff einer Geschichtsphilosophie, den wir in Art einer Definition zuletzt herausstellten, ist freilich erst langsam geworden. Ehe wir die geschichtsphilosophischen Gedanken, die unser Thema fordert, behandeln, lassen wir kurz den methodischen Gang der Arbeit folgen.

II. Der methodische Gang der Arbeit.

Wir haben es uns zur Aufgabe gemacht, die geschichtsphilosophischen Gedanken, welche aus der antiken Philosophie zum Fundament der mittelalterlichen Geschichtsauffassung wurden, aufzuweisen und somit die Zurüstung

[1]) Vgl. S. 2.

des Bodens darzustellen, auf dem Augustin das erste große System einer philosophischen Betrachtung des gesamten Weltgeschehens aufbauen konnte. Es ist vor allem Platos große Schöpfung, deren Strahlen hell und weit das Mittelalter durchleuchten, so daß man ihnen in den Werken mittelalterlicher Geschichtsphilosophen auf Schritt und Tritt begegnet. In starkem Maße ist das gleich bei Augustin der Fall.

Es ist weiter Plotins Werk, das neben Plato starke Wirkungen hinterlassen hat. Plotin ist der große Philosoph, der im dritten nachchristlichen Jahrhundert noch einmal ein gewaltiges Monument griechischen Geistes aufrichtet, das einerseits eine Zusammenfassung insbesondere platonischer Gedanken in altem und auch neuem Gewand darstellt und andererseits auch originelle Züge trägt. Er ist der große Mittler, der in jener Uebergangsperiode den Versuch macht, die mancherlei Strömungen, welche von allen Kulturrichtungen herkommen, in ein gemeinsames Bett zu leiten.

Für das Verständnis Augustins ist es wichtig zu wissen, daß er die platonischen Schriften im Original nur zu einem ganz kleinen Teil kannte. Diese haben zudem für die geschichtsphilosophische Auffassung geringere Bedeutung. Dagegen hat er Platos Gedanken durch Plotins Werke übernommen. In ihnen konnte er zwar sehr viele wörtliche Zitate aus den platonischen Dialogen finden; doch diese gliederten sich durchaus in plotinischer Interpretation dem System des Neuplatonikers ein. Dadurch blieben Augustin vor allem die Darlegungen Platos unbekannt, welche dessen Geschichtsauffassung für konkrete, z. T. der Wirklichkeit entsprechende Verhältnisse wiedergeben; denn Plotin verarbeitete die platonischen und auch seine eigenen geschichtsphilosophischen Gedankengänge in mehr abstrakter Weise als Plato. Trotz dieses Tatbestandes legen wir nicht nur die plotinischen Werke, aus denen Augustin vornehmlich schöpfte, dieser Arbeit zu Grunde, vielmehr zeigen zunächst die geschichtsphilosophische Auffassung Platos, da diese neben Augustin insbesondere auf die mittelalterliche Gedankenwelt stärkeren Einfluß gewann.

Unsere Aufgabe könnte so verstanden werden, als müßten wir die Stellen der Schriften Platos und Plotins bezeichnen, welche Augustin direkt für seine Auffassung übernommen hat. Doch das ist nicht möglich. Aber wir

können heute wohl im Sinne einer geistesgeschichtlichen Entwicklung die Befruchtung und Verbindung beider Welten darlegen.

Wir werden im ersten Hauptstück Platos Geschichtsauffassung zunächst aus seiner Metaphysik zu erkennen versuchen und dann die Folgerungen darlegen, die er für das Staatsleben daraus zieht. Dabei benutzten wir seine beiden größten Werke, die hier in Frage kommen, die Politeia und die Nomoi. Aehnlich verfahren wir im zweiten Hauptstück mit der Geschichtsauffassung Plotins. Zeitlich zwischen diesen beiden Philosophen aber ist die christliche Welt entstanden. Sie stellt den dritten großen Faktor dar, der hier allerdings nur kurz berücksichtigt werden soll, aber dennoch beachtet werden muß; denn gerade in geschichtsphilosophischer Hinsicht hat das Christentum wertvolle Gedanken geliefert. — Zum Schlusse sollen in zusammenhängender Weise alle Gedanken kurz herausgestellt werden, an die Augustin anknüpfte, und die somit die Basis ausmachen für die gesamte mittelalterliche Philosophie des Weltgeschehens.

Erstes Hauptstück.
Die Geschichtsauffassung Platos.

Erster Abschnitt: Ihre theoretische Begründung in der Metaphysik.

Wir sagten schon, daß der Begriff der Geschichtsphilosophie, wie wir ihn gaben, erst langsam geworden ist, ehe er sich in dieser Form voll entfaltete. Von dieser Vollendung aus betrachtet, kann man seine Keime recht weit in der Geistesgeschichte verfolgen. Da blicken wir zurück in Zeiten, in denen von einem Dasein einer Geschichtsphilosophie kaum die Rede sein kann, in denen aber doch Ansätze zu einem Verstehen des Weltgeschehens erkennbar sind. Gleich die Anfänge der griechischen Philosophie bringen Gedanken, die eine Geschichtsauffassung im weitesten Sinne des Wortes geben. Die milesischen Naturphilosophen fanden in der ἀρχή ein Prinzip, das vor allem Werden des Individuellen als ein Absolutes bestand, wel-

ches als ein wahrhaft Wertvolles ohne Mangel und Fehler anzusehen ist. Aus ihm heraus ist die Welt des Werdens entstanden, aus dem Allgemeinen wurde das Besondere. Diesen Prozeß muß Anaximander als einen der Entwertung angesprochen haben; denn die Rückwanderung, welche er annimmt, bezeichnet er als eine Art von Sühne. So muß doch wohl der Prozeß des Werdens aus dem Absoluten, also der Drang nach Individualität, eine Schuld gewesen sein. Dieser Gedanke des doppelten Weges, des Egressus und des Regressus, ist es gewesen, der innerhalb der griechischen Philosophie fernerhin das gesamte Weltgeschehen in seiner Präexistenz und Postexistenz ganz universalistisch faßte. Am Anfang stand das Unendliche, Gute, Göttliche, das den Charakter eines absoluten Wertes trug. Auf dem Wege des Egressus fand eine Entwertung durch Aufgabe des Allgemeinen und Annahme des Besonderen statt. Darauf folgte dann wieder auf dem Wege des Regressus die Hinentwicklung zur Form des Allgemeinen, zum Göttlichen, durch Aufgabe alles Individuellen. Zwischen beiden Vollkommenheitszuständen liegt demnach das eigentliche Weltgeschehen. So tritt schon gleich zu Beginn der Philosophiegeschichte ein geschichtsphilosophischer Gedanke auf, der den weitesten Rahmen um das Gesamtgeschehen spannt.

Und noch ein anderer Philosoph muß vor Plato erwähnt werden: Anaxagoras, der nach den beiden großen Systembildungen von Heraklit und Parmenides auftrat. Er bringt den großen Sinn in das Weltgeschehen; denn dieses ist nicht planlos, sinnlos, sondern hat sein Dasein und sein τέλος erhalten nach einem vorbedachten Plane von einem vernünftigen Prinzip, dem νοῦς. Anaxagoras hat diesen νοῦς noch nicht rein immateriell gedacht, aber vielleicht doch das reine εἶδος geahnt. So meldet sich denn in schon ziemlich klarer Weise bei ihm der Gedanke des Idealismus, den dann Plato klar erkannte und wissenschaftlich formulierte. Dadurch ist — wie wir glauben — überhaupt erst alle Geschichtsphilosophie möglich geworden; denn stets muß sie getragen sein von dem Bewußtsein eines teleologischen Weltgeschehens, das nur ein sinnvolles sein kann. Der Sinn aber ist selbst etwas Immaterielles, das als Idee das gesamte Geschehen beherrscht. Dafür war aber überhaupt erst die Voraussetzung, daß der Gegensatz zwischen dem Absoluten als

etwas Intelligiblem und den Erscheinungen als einem anderen Reiche angehörig klar erkannt wurde. Dieses unsterbliche Verdienst gehört Plato durch die Konzeption seiner Metaphysik.

Es war die Antinomie von Βίος und Μάθησις, von der wir oben sprachen, die Plato nach einem sicheren Grunde des Wissens forschen ließ. In der Sphäre der Erscheinungswelt konnte er nicht liegen, und die ἀνάμνησις bot auch keine wissenschaftliche Gewähr. So kam er dazu, die sokratischen Begriffe, die schon eine höhere Erkenntnis im oben angeführten Sinne[2]) darstellten, zu hypostasieren in einer intelligiblen Welt, die nun der Welt der Erscheinungen zur Seite stand. Es scheint uns so, als habe Platos rationalistische Erkenntnislehre eine immaterialistische Metaphysik notwendig schaffen müssen. Der sichere Grund aller Erkenntnis war nun gefunden.

Gerade diese scharfe Gegenüberstellung beider Welten läßt Platos Bedeutung speziell für die Geschichtsphilosophie so groß erscheinen; denn dadurch ist das Problem der Antinomie von Leben, Geschehen, kurz dem ganzen historischen Werden einerseits und der wahren Erkenntnis des Absoluten, wahrhaft Seienden andererseits, ganz klar und scharf formuliert. Und doch bleibt Plato bei dieser ausgesprochenen Ausschließung beider Welten nicht stehen. Er ringt weiter mit dem schwierigen Problem, wie denn eine Verbindung gedacht werden müsse. Damit erst tritt er vor die eigentliche Kardinalfrage aller Geschichtsphilosophie: wie denn aus dem Allgemeinen das Einzelne hervorgehen könne oder das wahrhaft Seiende in die Erscheinung zu treten vermöge. Es soll eine Brücke von dem einen zum anderen Lande gefunden werden. Wird das nicht erreicht, hat also die Welt des Geschehens und Werdens gar keinen Anteil an der Welt der wahren Wirklichkeit, dann kann ihr offenbar nicht irgendein Wert und Sinn zugesprochen werden, dann ist sie nur Irrtum und Lüge. Eine geschichtsphilosophische Auffassung aber fordert unnachgiebig eine wirkungsvolle Verbindung von Sein und Geschehen in der Weise, das letzteres seinen Sinn erhält aus dem Reich absoluter Wahrheit. Plato ringt um die Lösung dieser äußerst schwierigen Fragen und gebraucht

---

[2]) Vgl. S. 4 f.

mancherlei Vergleiche. Er spricht von Vorbild und Nachbild, von der μέθεξις der Dinge an den Ideen, von der παρουσία der Ideen bei den Dingen; die zweifellos beste Lösung aber fand er in der teleologischen. Indem er nämlich die Ideenwelt durch die Idee des Guten krönte, gestaltete er sie ganz teleologisch: Als ein Stufenreich absoluter Werte verschiedenen Grades mit den mannigfachsten Beziehungen und Funktionen der Ideen untereinander, nicht als eine Welt feierlicher Ruhe, wie man sie verschiedentlich auffaßt[3]), sondern ein Reich des Lebens und der Bewegung ist dieses Reich des Absoluten, und die teleologische Verbindung aller Ideen, welche verschiedenen Wertcharakter haben, wird hergestellt durch die Quelle alles Seins und allen Sinnes aus dem höchsten Prinzip, der Idee des Guten[4]). — Teleologisch aber gestaltet Plato auch die Beziehung zwischen beiden Welten: Ebendasselbe Sein und Wahre, das in der intelligiblen Welt die Form des Einfachen trägt, findet sich in der Erscheinungswelt verteilt in vielen Individuen. Es herrscht auch hier dasselbe Gesetz wie dort. Dadurch wird auch die Welt des historischen Geschehens eine Welt des Wertes, wenn auch eine solche viel geringeren Grades. Sie ist zu einem Abbild des reinen Urbildes geworden.

Der Mittler aber war für Plato zunächst der ἔρως[5]), der hier nur soweit charakterisiert werden soll, als er ein Wesen darstellt, das an den Ideen wie an den Sinnendingen Anteil hat. Ein Unsterbliches im Sterblichen, ein Unendliches im Endlichen ist und darum das geschichtsphilosophische Sehnen zu stillen vermag: wie die reinen Formen sich mit dem Sinnlichen verknüpfen können, und wie dieses Sinnliche so gereinigt werden kann, um sich dem Reich der Formen zu nähern. Später läßt Plato an Stelle des ἔρως als Mittler die Mathematik und insbesondere die Dialektik treten[6]). — Der ganze praktische Teil der Arbeit wird noch näher darauf eingehen, wie sich nun im Idealstaat möglichst rein das Urbild wiederspiegelt, daß sich hier dasselbe Stufenreich teleologischer Verknüpfung wiederfindet, wie es sich in der Welt der Wahr-

---

[3]) z. B. Lotze; Logik S. 55.

[4]) Vgl. Phädros 243e—257b.

[5]) Vgl. Symposion: ἔρως als Weltprinzip.

[6]) Vgl. Politeia 531c—535a.

heit zeigt, und wie schließlich alles irdische Geschehen derselbe Sinn durchwaltet wie das himmlische.

Ob aber der Mittler beider Reiche der ἔρως oder die Dialektik ist, immer nur kann er sich entzünden an der Vernunft, dem λογιστικόν des Menschen, das ein wahrhaft göttliches ist, da es wesenhaft verwandt ist mit dem Grundprinzip der platonischen Metaphysik. Nur durch das Gerichtetsein dieses λογιστικόν auf das Reich der reinen Wahrheit kann der Mensch zu jener „höheren Erkenntnis" gelangen, von der wir oben sprachen[7]), die einen Gegensatz darstellt zu dem Leben und Geschehen, das nur eine Erkenntnis schenkt, die wir dort eine persönliche nannten[8]).

Weil Plato also durch den reinen Idealismus eine Lösung der Antinomie von Βίος und Μάθησις fand, die wir als das Charakteristikum aller Geschichtsphilosophie bezeichneten[9]), so ist ihm in Wahrheit die entscheidendste Bedeutung zuzusprechen, die ihm für die Entstehung dieser Wissenschaft gebührt. In seiner Metaphysik ruhen letztlich alle großen geschichtsphilosophischen Systeme, in erster Linie die des Mittelalters; denn es kommt noch ein Faktor hinzu, der Platos Gesichtsauffassung so eminent bedeutungsvoll gerade für das Mittelalter erscheinen läßt. Wir sehen ihn in der religiösen Sinngebung, die er dem gesamten Geschehen zu Grunde legt. Es ist ein religiöser Gedanke, daß ein großes Sehnen durch die Welt der Erscheinung geht, um wieder mit der Welt der Wahrheit und des wahrhaft Seienden vereint zu sein. In diesem Regressus ruht die Idee der Erlösung. Auch der Egressusgedanke ist vorhanden. Im Phädros zeigt er sich als Schuld der Einzelseelen. Schuld — Sühne – Erlösung umschließen das ganze Weltdrama, das von einem goldenen Zeitalter ausgeht, durch die Welt des Werdens und historischen Geschehens führt und wieder im alten Zustand der Seligkeit endet. Hier kann man in der platonischen Philosophie die Stelle erkennen, an welcher der Gedanke einer Universalgeschichte im weitesten Sinne auftritt.

---

[7]) Vgl. S. 4 f. Politeia 509 ff. 533.

[8]) Die platonischen Terminologien für diese beiden Erkenntnisweisen sind ἐπιστήμη und δόξα.

[9]) Vgl. S. 5.

Wir glauben, zunächst rein theoretisch aus der platonischen Metaphysik heraus gezeigt zu haben, daß die Bedeutung Platos für alle Geschichtsphilosophie darin beruht, daß er ihr Grundproblem sah und im idealistischen Sinne eine Lösung gab, nämlich eine Beziehung fand zwischen einer teleologisch geordneten Welt des absolut Wirklichen mit einem allwaltenden großen Sinn zu der Welt der Veränderung und des Geschehens in der Form, daß diese ganz von jener durchleuchtet wird.

Der praktische Teil wird die Ausführung dieses Gedankens bringen müssen, in dem dann auch die Grenzen gezeigt werden sollen, über welche die platonische Geschichtsauffassung nicht hinauskam.

Zweiter Abschnitt: Praktischer Teil: Die Manifestation der Gerechtigkeit auf Erden innerhalb des Staatslebens.

Allgemeines: Wir sagten in unserer Definition der Geschichtsphilosophie[10]), daß ihre Theorien zu einem Segen werden müßten für das praktische Leben und Geschehen. Wir forderten, daß die höhere Erkenntnis, wie wir die Erkenntnis von der Totalität aller objektiven, wahrhaften Werte nannten, irgendwie zur Realisierung im Gebiet des Lebens und Geschehens gelangen müsse. Das heißt — platonisch gedacht — daß die Sonne der Idee des Guten als letztes Prinzip der Welt dieser objektiven, absoluten Werte, welche zu fassen sind in jener höheren Erkenntnis (ἐπιστήμη), diese armselige Welt der Unvollkommenheit mit ihrem hellen Glanz durchleuchten muß.

Diese seine Geschichtsauffassung behandelt Plato vornehmlich in seinen beiden größten Werken, der Politeia und den Nomoi. Es scheint methodologisch und sachlich geraten, beide Schriften gesondert zu behandeln. Nur der Grundgedanke, der den Idealstaat als auch den Gesetzesstaat beherrscht, soll vorher erwähnt werden: Innerhalb des gesamten Weltverlaufes, in seiner weitesten Fassung gedacht, also mit Einschluß der Präexistenz und Postexistenz, sieht Plato einen ständigen Kampf, den Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit miteinander führen.

---

[10]) Vgl. S. 5.

Damit ist in den gesamten Prozeß alles Geschehens eine metaphysische Antithese getreten: das Reich des Guten und das des Bösen, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit. Gott ist nicht die Ursache des Bösen. Das wird ausdrücklich betont[11]). So ist es denn ein zweites Prinzip, das nach dem Phädrosmythos seine Ursache in den Seelen der Menschen selbst hat[12]), und aus dem Mythos des X. Buches der Politeia muß man dasselbe schließen[13]). Diese beiden feindlichen Mäche des Guten und Bösen kämpfen einen ewigen Kampf[14]). Beide haben ihren Ursprung in einer Ueberwelt, beide münden auch wieder in sie[15]).

Die Periode, die zwischen Ursprung und dem jedesmaligen Ende[16]) der beiden widerstreitenden Prinzipien liegt, ist die Weltgeschichte im heutigen Sinne. Auch in ihr herrscht dieser Kontrast des Göttlichen und Widergöttlichen als Gegensatz zweier Weltmächte, der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die fortgesetzt miteinander ringen. Es gilt nun, dem Göttlichen zum Siege zu verhelfen; denn dann kann es Gast sein hier auf Erden, wenn sich die ewigen Werte mit den zeitlichen vermählen. Plato sieht in der Gerechtigkeit den Zustand der Erfüllung und in der Ungerechtigkeit den der Negierung. Gottesnähe und Gottesferne könnte man diese beiden Lebensrichtungen bezeichnen.

In beiden Werken, der Politeia und auch den Nomoi, erhebt Plato die Gerechtigkeit als eine Universaltugend zum Fundamentalprinzip der Manifestation der Idee des Guten auf Erden[17]). So wächst unsere geschichtsphilosophische Frage bei Plato

---

[11]) rep. **379c:** καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέτον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.
380c: μὴ πάντων αἴτιον τόν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.

[12]) Phädros: 246a 249d.

[13]) rep. 611e—621d.

[14]) leg. **906a:** μάχη δή, ..., ἀθάνατός ἐσθ' ἡ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, σύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοί τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ'αὖ κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων· φθείρει δὲ ἡμᾶς ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἀφροσύνης, σάῳζει δὲ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως, . .

[15]) rep. X. Buch: himmlischer Ort — Hades.

[16]) Es treten periodische Wiederholungen ein.

[17]) Die Gerechtigkeit ist nicht die Idee des Guten selbst, sondern bloß ihr Abbild:
vgl. rep. 504d—505a.

auszu einer **allgemein ethischen.** Die Gerechtigkeit als das Gesamtsittliche, als praktische Vernunft, soll als Abbild des Göttlichen das Prinzip darstellen für die Verhältnisse des Staatslebens auf Erden. Es ist die schwierige Frage nach dem gerechten Ausgleich, die hier von Plato in universaler und wissenschaftlicher Weise ihre erste Lösung findet. In ihr ruht letztlich seine ganze Geschichtsauffassung. Weil nun das gesamte Mittelalter an der theokratischen Erfüllung des Gedankens dieses Ausgleiches gearbeitet hat, so besteht für die Bearbeitung unseres Themas die notwendige Forderung, diese Frage möglichst weit zurück zu verfolgen. Vorweg sei bemerkt, daß Plato versucht, jede einzelne sittliche Kraft, d. h. jede besondere Tugend mit heranzuziehen, um sie zu einem Träger für die allumfassende Tugend der Gerechtigkeit zu machen, deren Verwirklichung die Politeia ist. Im Mittelalter zeigt sich die nachhaltigste Wirkung der Auffassung Platos in der Forderung der christlichen Theokratie, wenn diese auch zeitweise den heftigsten Widerstand mystisch eingestellter Orden, insbesondere der Bettelorden, hervorrief, sobald das gesamte theokratische System zu verweltlichen begann.

Erstes Kapitel: Die Manifestation der Gerechtigkeit im Idealstaat der Politeia.

I. Platos Vorarbeiten für den Hauptgedanken der Politeia, deren gedankliche Verarbeitung und methodische Bemerkungen.

Erst auf der Höhe seines Lebens hat Plato der δικαιοσύνη in dem größten seiner Werke, der Politeia, die eben charakterisierte Bedeutung und Stellung verliehen. Ernstes Ringen und langsames Reifen fanden hier eine großartige Prägung der tiefsten Lebensfragen. Der Beginn aller Vorarbeiten lag schon in der Zeit seines persönlichen Verkehres mit Sokrates. Durch ihn sah er überhaupt erst das Problem, für dessen Lösung er dann seine ganze Lebensarbeit einsetzte.

Sokrates hatte sich mit mahnender und warnender Stimme an seine Zeitgenossen gewandt, um sie zur Besinnung zu rufen, ihnen die große Frage nach der Notwendigkeit eines gerechten Ausgleiches zu stellen. Als

Grieche sah er ihn in der wahren, umfassenden Tugend, der Gerechtigkeit. Nur mußte man diese Tugend finden. Sein Glaube war so groß, unbedingt für wahr zu halten, daß jeder zu dieser ἀρετή kommen könne, wenn er den Willen besitze, unablässig für das Wohl seiner Seele zu sorgen, unbekümmert um Leben und Sterben, ungeachtet der Liebe oder des Hasses von Göttern und Menschen, das Gute zu suchen und so „seines Glückes Schmied" zu sein[18]). „Du bist gut geboren und kannst das Gute, so du nur willst. Auf deiner eigenen Kraft stehst du, kein Gott und kein Mensch nimmt dir ab, was du zu tun hast; aber deine Kraft genügt zum Siege, wenn du sie gebrauchst"[19]). Das war sokratischer Glaube, ein Glaube, der Leben und Tod überwindet, will sagen, der nur den Blick gerichtet hält auf das Gute, der aber auch den Sinn seiner Mitmenschen nicht im Dämmer lassen will, sie aufruft, mithelfen zu suchen die Wahrheit, die der Seele ihren Frieden schenkt; denn kennt man die Tugend, dann ist man auch in allen seinen Handlungen gut und somit im Besitz der Glückseligkeit. Aber eben dieses Wissen um die Tugend war die große F r a g e, die Sokrates nicht los ließ und die seine Freunde immer wieder zu ihm hintrieb. Sie mochten in ihrem großen Meister die Tugend verkörpert sehen! Aber das war ein Glaube, ein Wissen war es nicht. Es gäbe wohl keine weitere Bedeutung dieses wundersamen Mannes, als die Wucht und Gewalt der Frage, w e n n er gestorben wäre, wie die anderen sterben. Aber er starb einen anderen Tod, durch den er erst ganz von seinen Schülern verstanden wurde. Da sie ihn retten wollten, bekundeten sie, daß sie ihren Lehrer nicht begriffen hatten. Er wollte nur recht tun und hat es auch getan — bis in den Tod hinein. Da bewies er, daß er das Wissen nicht nur gesucht hatte, daß er auch in seinem vollen Besitz war. Er hatte „„Gerechtigkeit" g e l e b t, wenn er auch nicht zu ihrer Formulierung gekommen war. Das Mysterium der Tugend war trotz seines „Nichtwissens" seiner Seele offenbar geworden. Erst durch seinen Tod sollte es auch der Mitwelt geschenkt werden. Wer aber „den Sieg des Gerichteten und die ewige Bedeutung dieses Todes"[20]) in tiefstem Her-

---

[18]) Wilamowitz, Plato I, 110.

[19]) Ebd. I, 111.

[20]) Wilamowitz; Plato I, 162.

zen erlebte und am vollsten erfaßte, war sein größter Schüler, Plato! Sokrates war dahingegangen, aber er hatte einen hinterlassen, der den Sinn seines Todes verstanden hatte: Einkehr halten und stets für das Gute leben, das man begreifen lernen muß und kann, das hatte Plato nun gelernt.

Jetzt verstand er die große Frage, die Sokrates der Philosophie gestellt hatte. Er sah sie gleichsam schon gelöst in dem Sinn des Todes, den der große Problemsteller erlitten hatte. Dieser mußte das Gute doch in seinem tiefsten Innern getragen haben, wenn er auch immer nur vom Nichtwissen sprach. Dieses Gute zu finden, das da sein mußte — das stand Plato so fest wie Sokrates — konnte nur die Aufgabe der Philosophie sein. Damit beginnt er da, wo sein Meister aufgehört hatte. „Es ist eine große Fügung der Geschichte, die nach einem Sokrates einen Plato gab, nach der kritischen Vergegenwärtigung der Fragen die positive Gestaltung“[21]). Mit dem Guten, dem schlechthin Sittlichen, mußte auch ein neuer Lebenssinn gefunden werden, der ein ganz anderer sein mußte als der der gegenwärtigen Kultur. Das war eine gewaltige Aufgabe, die Plato zu lösen hatte, oder vielmehr durch ihn die Philosophie: Erkenntnis einer neuen Sittlichkeit, des Guten, vom Nichtwissen zum Wissen zu gelangen, das somit sich als sittliches Bewußtsein und Kraft zur sittlichen Tat darstellt. Diese werden dann mit dem Leben eine Einheit bilden, so daß die Philosophie geradezu auch „philosophisches Leben“, praktische Vernunft ist. Diese Formulierung der Aufgabe der Philosophie hat Plato also von seinem Meister übernommen. Gelöst war sie offenbar dann, wenn man eine durchgebildete Theorie des Sittlichen aufstellte, mithin zu einer wissenschaftlichen Ethik kam.

Der Weg dahin ist ein langer gewesen. In Platos Jugenddialogen herrscht der tiefe Herzenswunsch, auch den Mitmenschen den Inhalt seines Erlebnisses, das ihn so tief beglückte, mitzuteilen, will sagen, ihnen zu künden von dem sittlichen Bewußtsein, das dem Leben Inhalt und Form geben muß. Doch dazu war ein Begriffssystem notwendig, und gerade das hatte er noch nicht gefunden. Was eigentlich der neue Lebenssinn, was die Philosophie selbst

---

[21]) Kühnemann; Grundlehren 240.

war, das lernen wir aus diesen ersten Schriften nicht. Hierher gehört auch das erste Buch des „Staates“, wenn auch nicht in der überlieferten Fassung, so doch wenigstens inhaltlich. Gleichsam diese Jugenddialoge abschließend, aber auch schon in eine reifere Epoche weisend, sehen wir den „Gorgias“ diesem Ziele näher kommen. Hier steht die Frage nach dem „Ziel und Weg des rechten Lebens“ im Mittelpunkt[22]). Jetzt beginnt Plato erst eigentlich mit der Verkündigung seiner Philosophie, die wie eine Frohbotschaft zu allen dringen möchte, die nach der Tugend verlangen. Schon hier hebt sich die Gerechtigkeit, die später zum Zentralbegriff seiner Ethik wird, merklich von den anderen Tugenden ab. Nach dem wahrhaft guten oder wahrhaft gerechten Mann wird gefragt; er wird dargestellt als einer, der mit der Tugend auch das Glück besitzt. Damit hat er dem Ungerechten den Rang abgelaufen. Am Schlusse des Dialogs triumphiert die Gerechtigkeit als eine Tugend, welche schon irgendwie die anderen umfaßt; in der Ordnung der Tugenden rangiert sie als die erste. Man kann sie schon hier als die tragende Säule des ganzen Systems erkennen, zu der sie in der Politeia werden soll[23]). Zu einer klaren abschließenden Definition ist Plato aber hier im „Gorgias“ noch nicht gelangt. Diese Schrift stellt gleichsam eine gründliche praeparatio für die endgültige Lösung dar. Leidenschaftlicher und stürmischer Jugendstil drängt hier auf ein großes Ziel hin, das dann in der Politeia ausreift und dort seine wissenschaftliche Gestaltung erhält.

Und doch fänden wir uns nicht so ohne weiteres in der Welt des „Staates“ zurecht, wenn wir nicht die Fülle des platonischen Gedankenreiches aus anderen Dialogen kennen würden, die zwischen Gorgias und Politeia entstanden sind.

Plato war von seiner ersten Weltreise mit reichen Erfahrungen heimgekehrt. Mit den Pythagoreern, die er schon kannte, hatte er in nahem Verkehr gestanden. Durch sie war ihm die Unsterblichkeit der Seele nur noch sicherer geworden, und ihre wissenschaftlichen Studien mögen ihm auch den Gedanken der Akademie zuerst eingegeben haben. Durch diese wollte er nun wirken und die Frohbotschaft,

---

[22]) Wilamowitz; Plato I, 229.

[23]) Gorg. 527.

an deren Sieg er glaubte, verkünden; denn der Gemeinschaft sollte seine Arbeit gelten. Sie mußte durchleuchtet werden von wahrhafter Sittlichkeit und wiederum zurückstrahlen ihre sittlichen Kräfte in das Individuum. Aber ehe er mit einer geschlossenen Lehre an die Oeffentlichkeit trat, arbeitete er gemeinschaftlich mit seinen Jüngern in der Akademie und schuf die noch fehlenden großen Ecksteine zu dem System, das entstehen sollte:

Im Menon lernen wir die Lehre der ἀνάμνησις kennen. — Der Phaidon will die Unsterblichkeit der Seele beweisen und trägt zu diesem Zwecke die Ideenlehre vor. Nun kennt Plato ein Reich wahrer Sittlichkeit, das durch das Denken erschlossen werden kann. Das ewige Sittengesetz, das dort herrscht, gibt unserm Leben, der ganzen Welt erst ihren Sinn. Dieser Sinn ist, daß alles gut sein muß, der auch von dem Menschen kategorisch fordert, gut zu sein, weil er eine unsterbliche Seele hat. Das Symposion endlich zeigt selbst die Grenzen des reinen Denkens und spricht von Offenbarung, die zum höchsten Ziel führen kann, zum Schauen des ewig Schönen — Wahren — Guten.

Nach diesen langen Vorstudien, die ihm selbst Klarheit und Sicherheit geschenkt haben, steht Plato in sich gefestigt da, durchglüht von der absoluten Wahrheit seines Wissens, das ihm das Rätsel des gerechten Ausgleiches, des wahrhaft Guten, gelöst hat. Dabei ist er fest überzeugt von der Notwendigkeit seiner Mission, nun als σωτήρ seinem Volke zu dienen. Aus dieser Stimmung heraus schreibt er den „Staat" nieder, in dem er die universalen Probleme der Sittlichkeit des einzelnen wie der Gemeinschaft behandeln will. Es ist keine ideologische, sondern eine durchaus praktische Tendenz, die Plato in seinem Streben beherrscht.

Das erste Buch der Politeia trägt ganz den Charakter der Jugenddialoge: der Begriff der Gerechtigkeit wird zur Debatte gestellt, aber schließlich doch nicht gefunden. So dient es als eine gute Einführung in das gewaltige Werk und rührt schon verschiedentlich an Probleme, die in den anderen Büchern gelöst werden.

So muß denn das Thema für die weiteren Untersuchungen das Wesen der Gerechtigkeit sein. Im 1. Teil des 2. Buches (357—366) wird noch nichts Positives erreicht. Aber Plato gibt uns hier ein Bild von den ver-

rotteten sittlichen Zuständen der Zeit, in denen man die zersetzenden Folgen der sophistischen Lehren erblicken mag. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit werden in der Auffassung des Zeitgeistes dargestellt und zeigen einerseits die Gefahr einer Auflösung aller sittlichen Begriffe und andererseits die unbedingte Notwendigkeit einer durchgreifenden Staatsreform. Worin aber der Grund der Fehlentwicklung des sittlichen Bewußtseins zu suchen ist, gibt Adaimantos in klassischer Form an[24]). Und nun ist auch die Aufgabe für die folgenden Untersuchungen im großen Rahmen gegeben[25]). Mit Stolz wird hier festgestellt, daß Sokrates sein ganzes Leben lang auf nichts anderes seinen Sinn gerichtet habe als hierauf. Freilich, die Lösung hatte er nicht gebracht.

Hier sind wir nun an einem wichtigen Punkte angelangt. Wir erwarten jetzt den Beginn der Lösung. Ueber den nächsten Zeilen liegt eine gewisse Spannung; denn nun muß Plato beweisen, daß er im Besitze des Wissens um das sittliche Bewußtsein ist. Da lüftet sich auch schon bald der Schleier, und wir sehen gleich zu Beginn, daß der Weg zur Lösung ein weiter werden wird; denn durch die Annahme, daß der Staat in seiner Struktur ebenso gebaut sei wie der einzelne, nämlich ein einheitliches Wesen, will er zunächst versuchen, die Gerechtigkeit im großen Verbande, in einer Gemeinschaft, zu finden (369a). Es ist die Frage, ob sich die Gerechtigkeit in leichter erkennbarer Gestalt[26]) an einer Gemeinschaft als am Individuum auffinden läßt. Was Plato bewogen haben wird, diesen Weg zu gehen, mag seinen Grund in folgendem gehabt haben. Plato bekennt sich zu dem Grundgesetz der

---

[24]) Die folgenden Stellen sind aus der Politeia angeführt:
366e: Ὦ θαυμάσιε, πάντων ὑμῶν, ὅσοι ἐπαινέται φατὲ δικαιοσύνης εἶναι, ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡρώων ἀρξάμενοι, ὅσων λόγοι λελειμμένοι, μέχρι τῶν νῦν ἀνθρώπων οὐδεὶς πώποτε ψέγει ἀδικίαν οὐδ' ἐπαινεῖ δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ' αὐτῶν γιγνομένας· αὐτὸ δ'ἑκάτερον τῇ αὑτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὑτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν

[25]) **367e:** μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ, ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὑτὴ δι' αὑτήν, ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστιν.

[26]) **368e:** Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾷων καταμαθεῖν.

bürgerlichen Tugend, der Unterordnung des einzelnen unter die Interessen der Gesamtheit. Dieses alte griechische Ideal war aber gerade zu seiner Zeit in Gefahr, von einem schrankenlosen Individualismus abgelöst zu werden. Die Wurzeln aller Uebel will Plato ausrotten und ein Neues bauen, eher gibt es keine Heilung (425—427). So soll denn sein Bild einer idealen sittlichen Gemeinschaft eine pythagoreische Anschauung erneuern und weiterhin veredeln und vergeistigen. An dem Leben einer Gemeinschaft will er das sittliche Bewußtsein zeigen; denn allein in ihr sieht er die Darstellung der praktischen Vernunft. Sie soll ein Staat der Gerechtigkeit sein! Indem Plato auf diese Art die sokratische Frage zur Lösung führte, behandelt er sie in solch universaler Weise, daß in ihr seine gesamte geschichtsphilosophische Anschauung eingeschlossen liegt. Darum müssen wir auch versuchen, von wichtigen Einzelheiten des reichen Gesamtinhaltes aus seiner Geschichtsauffassung näherzukommen.

Hier könnte man einer falschen Auffassung verfallen und glauben, Plato hätte somit seine spätere Seelenlehre in Analogie zu dem Ganzen der sittlichen Gemeinschaft gewonnen. „In Wahrheit ist die Psychologie eine der Wurzeln, aus denen seine Staatstheorie erwachsen ist", wie überhaupt die ganze Ethik Platos letztlich in der Psychologie im weiteren Sinne wurzelt; denn die Unsterblichkeit der Seele hatte den Sinn des Lebens geadelt und der Tugend einen inneren Wert geschenkt. Das wurde schon 358b angedeutet[27]).

Für die Darstellung des Idealstaates bedient sich Plato der genetischen Methode. Um aber den allmählichen Aufbau der Gemeinschaft verstehen und würdigen zu können, muß man festhalten, daß Plato von vornherein einen Vernunftstaat schildern will. Es darf nicht angenommen werden, daß es eine irgendwie gedachte historische Schilderung ist. Wenn sein Werk eine Tugendtheorie erstmalig in geschlossener Darstellung bringen sollte, so konnte das nur durch definitive Festlegungen der einzelnen Tugenden geschehen. Daher glaubte Plato seine Aufgabe am verständlichsten zu lösen, wenn er die sittliche Gemeinschaft, die als Ganzes der Ausdruck der Idee der Gerechtigkeit sein sollte, in einer Analyse darstellte. Doch

---

[27]) **358b:** .... τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἑνὸν ἐν τῇ ψυχῇ ....

der Künstler in ihm behandelte die einzelnen Merkmale nicht nebeneinander, sondern führte sie in der Form eines Werdeprozesses vor. Diese Ansicht mag durch folgendes erhärtet werden: Die hohen geistigen Anforderungen, die in den Büchern V—VII gestellt werden, stehen nicht in Widerspruch zu den geringeren der Bücher II—IV. Auch der philosophische Staat enthält noch die elementaren Bestandteile, ebenso wie im 2. Buch die ἀναγκαιοτάτη πόλις (369d) noch in der folgenden τρυφῶσα πόλις enthalten ist, diese auch nicht ganz verworfen wird, sondern auch noch zum Teil in der gereinigten πόλις steckt[28]). Denn Plato verwirft nicht den Luxus an sich, fordert nur Sittlichkeit. — So steht das κατὰ φύσιν des 1. Teiles durchaus nicht im Gegensatz zu der σοφία, die im 2. Teil des Staates die bestimmende Rolle einnimmt. Es steckt vielmehr noch in ihr, ja ein aufmerksames Auge sieht schon in der Naturgemäßheit teilweise das Werk der Vernunft. Allein Plato stellt sie in genetischer Weise dar, und dadurch müssen sachgemäß spätere Faktoren einstweilen vorenthalten werden, bis der Leser von Stufe zu Stufe schließlich die letzten Rätsel gelöst sieht. Diese Auffassung gestattet es, die Politeia als ein tiefdurchdachtes, künstlerisch geschlossenes Ganzes anzusehen. Bei unserer Darlegung kann der Gedankengang der Politeia in seinem Aufbau nicht innegehalten werden; es soll vielmehr das Bild nach einheitlichen Gesichtspunkten gezeichnet werden. —

Wir sagten schon, daß Platos Gesichtsauffassung als eine allgemein ethische Frage zu betrachten sei (vgl. S. 14); denn in seinem Idealstaat herrscht d a s G u t e ganz unumschränkt. Dieser ist der Niederschlag des einen absolut Guten in seinen mannigfachen Formen innerhalb des vielgestaltigen Lebens einer Gemeinschaft. — So müssen zunächst die Grundgedanken des platonischen Staatslebens dargestellt werden, die Plato durch eine Deduktion aus seinem metaphysischen Grundprinzip, der Idee des Guten, fand (II). — Wollte er aber zu einer wissenschaftlichen Formulierung des Gesamtsittlichen gelangen, so konnte er das nur durch eine Analyse, indem er eine durchgebildete Tugendtheorie gab. Als Universaltugend mußte sich notwendig die Gerechtigkeit des Staates erweisen, da sie ja

---

[28]) **399e:** λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἣν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν.

die Totalität des Sittlichen darstellen sollte. Diese wird also in einem folgenden Teil (III.) aus dem Bilde der sittlichen Gemeinschaft deduziert werden müssen. — Sodann wird die Gerechtigkeit des einzelnen Staatsbürgers herausgestellt werden, die Plato in Analogie zu der Gerechtigkeit des Staates fand. (IV.) — In einem letzten Teil (V.) soll durch die Darlegung des Verhältnisses von gerechter Gemeinschaft und gerechtem Individuum die Bedeutung der Gerechtigkeit weiterhin erkannt und gewürdigt werden. —

II. Die Deduktion des Idealbildes der sittlichen Gemeinschaft mit ihren Voraussetzungen und ihrem Grundgesetz aus der Metaphysik.

Die Entstehung eines Staates führt Plato auf die Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe zurück[29]). So fordert er Arbeitsteilung. Die Genossenschaft gliedert sich in viele Teile, die verschiedenen Handwerkerstände, Händler, Großkaufleute und Lohnknechte. Bei der Berufsauswahl entscheidet die Naturanlage, die dann Qualitätsarbeit gewährleistet[30]). Schon auf dieser primitiven Stufe des Staates wird versucht, die Gerechtigkeit festzustellen; und es wird durchaus ihr Grundprinzip gefunden[31]): es soll jeder zum Wohle des Ganzen das Seinige beitragen.

Der Erweiterungstrieb aber bringt den Krieg[32]), und mit ihm ist ein neuer Stand erforderlich, ein ganzes Heer. Ein Berufsheer muß es nach dem aufgestellten Grundsatz sein[33]). Von nun an tritt der Kriegerstand ganz in den Vordergrund, und die eingehende Behandlung der Auswahl und Ausbildung beweist Platos großes Interesse für diesen Stand. Das Naturgemäße soll erst bestimmt werden. Es muß den Gegensatz des Sanftmütigen und Zornmütigen

---

[29]) **369b:** ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής·

[30]) **370a, b:** ὅτι πρῶτον μὲν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλον ἔργον πράξιν. . . . . τί δέ; πότερον κάλλιον πράττοι ἂν τις εἷς ὢν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος, ἢ ὅταν μίαν εἷς;

[31]) **372a:** εἰ μή που ἐν αὐτῶν τούτων χρεία τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους.

[32]) **373e:** γένεσις πολέμου.

[33]) **374a:** ἀδύνατον ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάξεσθαι τέχνας.

enthalten[34]). Darum muß der gute Wächter weisheitsliebend, beherzt und stark von Natur sein[35]). Aber diese Naturgemäßheit allein hilft noch nicht. Soll der Wächter zur wahren Tugend kommen, so muß er sie erwerben. Dazu aber verhelfen ihm Erziehung und Bildung. Nun folgt in eingehender Darstellung das ganze Erziehungswerk, das sich lediglich auf die Wächter, auf die φύλακες, bezieht; die große Masse des niedrigen Volkes bleibt völlig unberücksichtigt.

Plato übernimmt die griechische Einteilung der Erziehungsfächer in Musik und Gymnastik[36]). Bei dem eingehenden Durchsprechen aller Gebiete der Musik im weitesten Sinne stellt sich heraus, daß es Plato vor allem auf Charakterbildung ankommt. Daher wird alles aus der Kunst verbannt, was ihr nicht dienen kann[37]). Durch die wahre Kunst aber werden der Seele Rhythmus und Harmonie geschenkt[38]). Wer recht erzogen ist, erkennt durch die Gewöhnung das Gute und sein Gegenteil und wird desselben Typus teilhaftig sein[39]). Die Gesinnung soll die rechte sein. Diese musische Ausbildung soll durch die gymnastische ergänzt werden. Aber auch die Gymnastik soll der Seele dienen. Sie soll den natürlichen Mut (θυμοειδές) wecken[40]). Bei einseitiger Uebung könnte die Musik die Seele weich und mild, die Gymnastik rauh und wild machen (410 d). Beide aber ergeben das richtige

---

[34]) **375c:** ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς.

[35]) **376b:** καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη, συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὁριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον; . . . . τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν; **c:** φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως.

[36]) **376e:** ἔστιν δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ'ἐπὶ ψυχῇ μουσική.

[37]) **395c:** . . . ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους . . . .

401b: διακωλυτέον τὸ κακόηθες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζῴων μήτε ἐν οἰκοδομήμασι μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν.

[38]) **401d:** ἆρ' οὖν . . . . τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον;

[39]) **402d:** τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου.

[40]) **410b:** αὐτὰ μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κἀκεῖνο ἐγείρων πονήσει μᾶλλον ἢ πρὸς ἰσχύν.

Mittelmaß, das die gesunde Kriegerseele besitzen muß[41]). Dadurch werden beide, Körper und Seele, in Harmonie gesetzt, spannen und entspannen sich, wo es angemessen ist[42]). Das gilt Plato als Hauptaufgabe der Erziehung; denn nur selten schafft die Naturgemäßheit Menschen, in denen diese beiden gegensätzlichen Anlagen schon in Harmonie stehen. In der Regel sind die Seelen in dieser Beziehung einseitig veranlagt. Da aber Rauheit und Milde für Plato die dominierenden Seelenkräfte sind, die gleichsam die Naturen in zwei große Gruppen teilen, muß die Erziehung mit allen Mitteln dafür sorgen, zwischen ihnen ein vernünftiges Gleichgewicht herzustellen. — Dieses Problem hat Plato immer wieder beschäftigt, und oft kommt er darauf zurück[43]). Hier betont er vor allem die psychologische Seite des Erziehungswerkes (vgl. Anm. 40, 41, 42). Vollends klar wird die Bedeutung dieses Standes, der durchaus nicht bloß ein Kriegerstand ist, in der Behandlung der ἀνδρεία. In der Definition dieser Tugend tritt die wahre Bestimmung dieses Standes erst deutlich hervor. Er besitzt eine Kraft[44]), weiter[45]): Es wird demnach die ἀνδρεία eine unverbrüchliche σωτηρία genannt; denn sie ist ein Festhalten an jener δόξα in Schmerz und Freude, Begierden und Schrecknissen. Sie bedeutet mithin nicht bloß eine Wissensbeschaffenheit, sondern auch eine Willensbeschaffenheit, eine sittliche Kraft, deren psychische Grundlage das θυμοειδές ist, die aber letztlich nur gewonnen werden kann durch gute Gewöhnung und Erziehung. Die Willensstählung soll das Festhalten der δόξα die sich als gläubiges Hinnehmen der Gesetze darstellt, garantieren. So bekommt der Kriegerstand dadurch eine

---

[41]) **410e:** καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή;

[42]) **411e, 412a:** δύο τέχνα θεὸν . . . τινα . . . δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθήτον ἐπιτεινομένα καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.

[43]) In dem Dialog Politikos spielt dabei der physiologische Gesichtspunkt der Kreuzung durch Ehen eine bedeutende Rolle (310a ff.). Vgl. auch Gesetze 773a ff.

[44]) **429b, c:** ἡ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταὐτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἃ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγειλεν ἐν τῇ παιδείᾳ.

[45]) **429c:** σωτηρίαν ἔγωγ' . . . λέγω' τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν . . . . τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμον διὰ τῆς παιδείας γεγοννίας περὶ τῶν δεινῶν, ἃ τέ ἐστι καὶ οἷα.

innere Weihe, daß er zum Hüter des Sittengesetzes erhoben wird. Das Gesetz selbst jedoch kennt nur e i n e k l e i n e A u s l e s e dieses Standes, die nun einen neuen Stand für sich bildet (412 ff.). Die ältesten, tüchtigsten und vorsorglichsten Wächter sollen es sein. Vorsorglich ist man aber am meisten für das, was man liebt. Durch den Begriff der Liebe kommt Plato auf die engste Verbindung des Wohles des einzelnen und des Staates[46]). Wer also durchdrungen ist von der Ansicht, daß das eigene Wohl mit dem des Staates unlösbar verknüpft ist, wird geeignet sein, zu den Regierenden, den Herrschern zu gehören. Sie werden jetzt die eigentlichen φύλακες genannt im Gegensatz zu den Angehörigen des 2. Standes, die ἐπίκουροι und βοηθοί heißen (414 b). Dieser 1. Stand bildet das Herzstück des platonischen Idealstaates. Er ist in Wahrheit seine eigentliche Seele.

Es kann demnach auch die Deduktion der Tugendbegriffe aus der sittlichen Gemeinschaft heraus erst vorgenommen und insbesondere die Gerechtigkeit in ihrer Bedeutung ganz gewürdigt werden, wenn das Wesen der φύλακες klar erkannt ist.

Als die wahren φιλόσοφοι sind sie im Besitz der absoluten Sittlichkeit. Das hatte schon der Phaidon durch die Darstellung der Ideenlehre und der Unsterblichkeit der Seele gezeigt. Das absolut Gute kann erst erfaßt werden durch das λογιστικόν, durch den edelsten Teil der Seele; denn er stammt ja nicht von dieser Welt, sondern aus dem Reich des wahren Seins, zu dem hin er wieder strebt. Dazu bedarf es aber einer Erkenntnis von diesem Reich. Sie wird durch die Wissenschaft, die Philosophie, vermittelt. Sie ergibt das rechte Wissen um die Wahrheit, um die Sokrates gerungen hatte. Plato sah sie in den reinen Formen der Dinge. Diese machen ihr eigentliches Wesen aus (475—480 a). Was die Sinne uns vermitteln, sind bloß Spiegelbilder der e i n e n sich gleichen Idee[47]). Darum er-

---

[46]) **412d:** κήδοιτο δέ γ' ἄν τις μάλιστα τούτου ὅ τυγχάνοι φιλῶν . . . . . καὶ μὴν τοῦτό γ' ἂν μάλιστα φιλοῖ, ᾧ ξυμφέρειν ἡγοῖτο τὰ αὑτῷ καὶ ἑαυτῷ καὶ ἐκείνου μὲν εὖ πράττοντος οἴοιτο ξυμβαίνειν καὶ ἑαυτὰ εὖ πράττειν, μὴ δέ, τοὐναντίον.

[47]) **476a:** καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

zeugen sie auch bloß eine δόξα, nämlich ein Vieles von dem Einen (εἷς ἂν πολλὰ φαίνεται). Unsere unsterbliche Seele aber kann das Wesen der Dinge erkennen, und mit ihm ist die Wahrheit erschlossen[48]). Es handelt sich hier um den Gegensatz der beiden Erkenntnisweisen δόξα und ἐπιστήμη, welche der Antinomie von Βίος und Μάθησις entsprechen, und die wir oben persönliche und höhere Erkenntnis nannten (vgl. S. 4 f.). Das Leben wird von diesen Meinungen beherrscht und ist damit ein Reich des Irrtums. Findet man aber, was ist, so hat man auch das wahre Leben gefunden[49]). Und doch liegt selbst in der Erkenntnis der reinen Formen nicht das letzte Heil; denn was sind sie ohne das Gute? Dann bedeuten auch sie bloß für uns ein unnützes Wissen[50]). Erst die Idee des Guten bewirkt durch ihre Kraft, daß das Gerechte und alles andere nützlich, will sagen zweckentsprechend oder wertvoll wird[51]). So verleiht sie — und nur sie allein — selbst den ewigen Formen ihren Sinn. Durch sie werden sie zu Werten, und auch das ganze Leben erhält seinen Sinn und Wert durch das Gute, das uns somit eine Antwort auf die Kernfrage aller Sittlichkeit gibt, auf das „Warum?". — Vollends aber steigert sich die Bedeutung der Idee des Guten ins Unaussprechliche und Unausdenkbare und erhebt sich über alle anderen Ideen weit empor dadurch, daß sie ihnen ihr Sein und Wesen verleiht, während sie selbst nicht das Sein ist, sondern an Würde und Kraft noch über das Sein hinausragt[52]). Wie demnach die Ideen die Realität der Sinnendinge darstellen, so ist das Gute die Realität der Ideen. Selbst sie können also noch zurückgeführt werden auf eine urschöpferische Macht, die eine causa effectiva ist, nicht wie die Ideen, welche

---

[48]) Dieses Verhältnis ist auch sprachlich durch die Verbindung beider Wörter mehrfach zum Ausdruck gebracht. (ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν) z. B. 508d, 526e, 527d, 585c.

[49]) **490b:** . . . μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζώη, καὶ τροφοιτο . . . . .

[50]) **505a:** εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅ τι μάλιστα τἄλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδέν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.

[51]) **505a:** ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα . . . . ᾗ δίκαια καὶ τἄλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.

[52]) **509b:** καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

bloß causae finales sind. Somit ist die Idee des Guten die notwendige, aber auch herrlichste Krönung des platonischen Systems. Durch sie kommt seine wissenschaftliche Ethik zum Abschluß; denn sie ist Zeugerin des Seins und der Wahrheit und allem verleiht sie reine Sittlichkeit.

Soll also überhaupt die Wahrheit gewonnen werden, so ist es nötig, daß man auf die Idee des Guten seine Blicke richtet und um sie alle Erkenntnisse gruppiert. Dann erst wird man zum Bewußtsein des Sittlichen, zu jener höheren Erkenntnis, gelangen, die wiederum sittliche Tat folgen lassen wird.

Bis dahin ist es freilich ein langer Weg, und „wenige sind ihrer, die ihn finden"; denn das hohe Ziel ist eine schwere Aufgabe und erfordert reiche Gaben. Schon bei der Auswahl aus dem 2. Stand werden hohe Anforderungen gestellt[53]). Indes erst die Erziehung zur Philosophie wird das Reich der ewigen Formen erschließen. — Plato erklärt in dem berühmten Höhlengleichnis die Umstellung des Menschen auf das Reich des wahren Seins, d. h. also die Abwendung von den Trugbildern der Sinnendinge und die Hinwendung zu den reinen Urbildern (514 bis 518). Dazu verhelfen Mathematik und vor allem die Dialektik. Es müssen demnach die φιλόσοφοι in diesen Künsten die vollendetste Ausbildung genießen (518 –535). Demnach gelangt der Philosoph auf dem Wege des reinen Denkens zur Erkenntnis der einzelnen Formen des Sittlichen. So hoch aber Plato die wissenschaftliche Erkenntnis auch gestellt hat, er sieht auch ihre Grenzen; denn zu dem Letzten, dem Urgrunde alles Seins, der Idee des Guten, kann sie nicht vordringen. Davon spricht er wie von einer „Meinung" (509c und 533a). Wie wir zu dieser Meinung, oder besser zu der Ueberzeugung von dem Guten gelangen, sagt Plato in der Politeia nicht. Im Menon hören wir von einer Gottesgabe, und der Phaidros spricht von „göttlichem Wahnsinn"; also nur durch ein inneres Erlebnis, intuitiv, kann der Philosoph in den Besitz dieser „Meinung" gelangen. Bis zu den Grenzen des menschlichen Denkens, der Erkenntnis der ewigen Formen, kann der Mensch aus eigener Kraft durch die Wissenschaft kommen. Doch hinüber zu dem, was jenseits von allem liegt, das die menschliche Vernunft erreichen kann, vermag er nur

---

[53]) **503c:** εὐμαθεῖς καὶ μνημονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὀξεῖς . . .

ahnend, glaubend, schauend zu gelangen. „Es ist Platos Gottheit, von der er hier einmal ohne mythische Hülle zu reden gewagt hat, dies eine Mal“[54]).

Zu diesem höchsten Ziel sollen die Philosophen erzogen werden. Erreichen sie es, dann sind sie im Besitz der einzigen Wahrheit, der absoluten Sittlichkeit; denn sie kennen das Wesen der Dinge, die ewigen Formen, ihre Beziehungen zueinander und ihren letzten Sinn. Höheres Wissen kann es nicht geben. — So stellen sie sich dar als die wahren Fach- und Sachkenner von den Formen und Dingen der Welt des Seins und der Erscheinung. Darum erhebt Plato die Forderung, sie zu den Regierenden seines Idealstaates zu machen. Der entscheidende Satz steht genau in der Mitte der Politeia (473c—e), und noch deutlicher sagt er 503b, „daß die vollendeten Hüter, die wir bestellen, Philosophen sein müssen.“

Kann man sich denn auch bessere Führer für ein Gemeinschaftsleben denken!

Selbst im Besitz der wahren Sittlichkeit, der höheren Erkenntnis von der Totalität aller objektiven Werte, können sie nun auch die Regulativen für das Gemeinschaftsleben aufstellen, das ein sittliches sein soll. Aus der Welt beseligenden Friedens und ungestörter Rechtsordnung soll der philosophische Herrscher soviel wie möglich in diese Welt des Unfriedens übertragen (500b, c) und zwar durch wechselnde Blickrichtung[55]). Weil er das ewige Sittengesetz kennt, hat er ein Recht zu der Gestaltung der Menschenwelt[56]). Dies bleibt der entscheidende Gedanke, wo immer nur von Platos Bedeutung für die Geschichtsphilosophie gesprochen wird: die Welt des Werdens und historischen Geschehens soll in ihrem Sein und Sinn teleologisch verankert ruhen in der Welt der absoluten Werte.

---

[54]) Nach Wilamowitz; Plato I, 418.

[55]) **501b:** ἔπειτα, οἶμαι, ἀπεργαζόμενοι πυκνὰ ἂν ἑκατέρωσε ἀποβλέποιεν, πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν, ξυμμιγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνθρείκελον, ...

[56]) **500e:** ὡς οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι;

Ueberschauen wir das Bild sittlicher Gemeinschaft in seiner Struktur, welches Plato in Gedanken entwickelt, so erkennen wir leicht einige Voraussetzungen, auf denen sein Idealstaat beruht. Da sind zunächst drei Stände, die einerseits die ganze Mannigfaltigkeit des Gemeinschaftslebens zum Ausdruck bringen sollen, andererseits aber sich in ihrer Reinheit und strengen Abgeschlossenheit darstellen. Die Naturanlagen der Bürger entscheiden ihre Zugehörigkeit zu einem der drei Stände[57]). Man kann in diesem vielgegliederten Stufenbau der zahlreichen Berufsarten im Rahmen der drei Stände ein Abbild erblicken von dem Stufenreich der Ideenwelt. Auch bei den Tugenden der Bürger verschiedener Gattung handelt es sich um Größen abgestufter Werte. Das Kriterium für die Gliederung ist die Anteilnahme an der Erreichung der höheren Erkenntnis.

Eine weitere Voraussetzung, die klar ins Auge fällt, ist die Tatsache, daß die vollkommene Gemeinschaft auf einer vollkommenen Erziehung der beiden oberen Stände beruht, die eine sittliche sein soll[58]). Eine solche aber verlangt, daß ein Neues werden muß. Alte Formen müssen fallen; denn das Abbild des absolut Guten in den Seelen der Hüter soll den Sinn des Lebens bestimmen; der aber stellt sich dar in dem unbedingten Primat des Sittlichen. So wird an der Dichtkunst scharfe Kritik geübt, die nur das anerkennt und zuläßt, was pädagogischen Wert hat[59]). Im Zusammenhang damit tritt auch eine Art Theodicee auf[60]).

Neben diesen Voraussetzungen aber sehen wir als das eigentlich wirkende Grundgesetz für den Idealstaat das Prinzip der Einheit. Als solches wird es geradezu als das oberste Gesetz proklamiert[61]). Dabei sollen die drei Stände in ihrer Reinheit erhalten bleiben; denn gerade weil jeder Bürger bloß ein Geschäft betreibt, wird auch der gesamte Staat eine natürliche Einheit bilden

---

[57]) **370b, c:** .... διαφέρων τὴν φύσιν. .... κατὰ φύσιν ....

[58]) **416b:** Die gute Erziehung als Hauptträger des Idealstaates.

[59]) **376e—403c;** 595a—608c.

[60]) 379b; 380c; 382a—e.

[61]) **423b;** besonders **462a, b:** ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν;

(vgl. 423). Die Notwendigkeit der gesonderten Stände mit ihren verschiedenen Aufgaben wird durch den Mythus von der Autochthonie bewiesen (414c ff.). Dadurch werden alle Bürger als Brüder und Kinder der gemeinsamen Mutter Erde, die Gottheit gleichsam als deren Vater (ὁ θεὸς πλάττων) bezeichnet. Der strenge Standesgeist wird gemildert durch die Möglichkeit des Aufsteigens in einen, aber auch der Ausstoßung aus einem höheren Stand. Dem Gedanken der Einheit fallen Eigentum und Familie zum Opfer. Die Gemeinsamkeit des Empfindens kann erst zur reinen lebendigen Einheit führen. An diesem Grundgesetz erkennen wir wiederum die Verwandtschaft beider Welten: Auch der irdische Idealstaat soll als Ganzes eine Einheit bilden, wie das Stufenreich der Ideen zur Einheit wurde durch das oberste Prinzip, der Idee des Guten.

Und in der Tat bedeutet dieser Gedanke das Herzstück aller Fragen, die ein Gemeinschaftsleben angehen. Ist er verwirklicht, so ist auch ein ruhiges Gedeihen im Inneren und eine sichere Macht zum Schutz nach außen gewährleistet. Gewiß kannte Plato diese Wahrheit als eine alte griechische. Und doch zeigt seine Schöpfung allenthalben originelle Gedanken. An ihnen erkennt man, daß Plato in seiner reifen Seele das trug, was er von dem vollkommenen Philosophen forderte: Die Erkenntnis der ewigen Formen und den Glauben an das Gute, mithin das Bewußtsein des absolut Wahren, des ewigen Sittengesetzes. So ist auch die I d e e der Politeia der Niederschlag einer von Plato erlebten ἀνάμνησις. Aus ihr heraus bestimmt er die Normen für die mannigfachen Aufgaben einer Gemeinschaft, schafft dadurch in ihr ein Korrelat zu den reinen Urbildern und verankert sie somit in dem Reich des Intelligiblen, des Metaphysischen.

III. Die Deduktion der Gerechtigkeit des Staates in ihrem prius und posterius aus der sittlichen Gemeinschaft.

In der Schöpfung dieses Bildes sittlicher Gemeinschaft sehen wir Platos Originalität und Genialität. Die vorhandenen utopistischen Züge tuen dem keinen Abbruch; denn was ihn uns groß erscheinen läßt, ist die Lösung des sokratischen Problems, des Wissens um die Wahrheit. Und da dieses für Plato — wie in Wahrheit für jeden — seine Darstellung n u r im Leben, also innerhalb einer Gemein-

schaft, erhalten kann, gibt er ein grandioses Bild eines Idealstaates mit allen seinen immanenten Bedingungen als Niederschlag der praktischen Vernunft, deren Wurzeln er im Metaphysischen fand. Diese Schöpfung soll ihn aber zu einer weiteren Leistung führen. Sie dient bloß als Unterbau für die Tugendtheorie, als eine Grundlage allerdings, die in ihrer ganzen Struktur schon ein originelles Werk darstellt: denn so wie hier das Leben einer Gemeinschaft in seinen mannigfachsten Komponenten ganz aus dem letzten Urgrunde alles Seins deduziert wird, hatte es noch kein Denker vor Plato erreicht. Dieser Unterbau mußte notwendig geschaffen werden, sollte die Ethik ihre systematische Begründung finden. Wie er sich darstellt als eine Deduktion aus der Idee des Guten letztlich durch Offenbarung, so nimmt nun Plato abermals eine Deduktion aus der sittlichen Gemeinschaft vor, gelangt durch sie zu einer durchgebildeten Tugendtheorie und löst somit die Frage nach dem Wesen der Tugend, die sein Meister gestellt hatte. Mit der Lösung dieser allgemein ethischen Frage findet er gleichzeitig seine Staatslehre.

Weil der Idealstaat ein vollkommen guter ist — so schließt Plato — ist er im Besitz der vier Kardinaltugenden[62]). Inwieweit Plato in ihnen altgriechisches Erbstück übernahm, soll hier nicht untersucht werden. Jedenfalls fand er hier ihre wissenschaftliche Begründung. Wenn aber durch die Analyse Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit definiert worden sind, muß auch das Wesen der Gerechtigkeit gefunden werden können. Durch einen apagogischen Beweis will er demnach das gestellte Problem lösen (428a). Es sollen die übrigen Tugendbegriffe nur insoweit herausgestellt werden, wie es für das Verständnis der Gerechtigkeit notwendig ist.

Weise ist der Staat dadurch, daß er wohlberaten ist. Das aber setzt ein Wissen voraus. Es ist im Besitz einiger weniger[63]). Nicht handelt es sich um ein Wissen technischen

---

62) **427e:** οἶμα ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται, τελέως ἀγαθὴν εἶναι . . . . . δῆλον δὴ ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.

63) **428d:** . . . . τελέους φύλακας . . . .

428e: τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, ...

Könnens[64]), vielmehr ist es höherer Art. Es stellt sich dar in dem Kennen der Bedingungen für das Wohl und Wehe der ganzen Gemeinschaft nach innen und außen[65]). Es ist der Ausdruck dessen, was wir als das Grundgesetz des Staates erkannten, das der Einheit der Gemeinschaft, welche die Möglichkeit der Realisierung des ewigen Sittengesetzes in sich barg (vgl. S. 29 f.). Diese σοφία ist dem 1. Stande eigen, wie es schon oben näher ausgeführt wurde (vgl. S. 27 f.). Durch ihn ist der ganze Staat ein weiser.

Durch den 2. Stand wird er auch als tapfer bezeichnet werden können. Die unten angeführte Stelle[66]) bezieht sich wohl nur auf den 3. Stand; denn auch die vollkommenen Wächter werden tapfer sein, da sie ja selbst ehemals dem 2. Stande angehört haben. Die Masse des Volkes hingegen kann feige sein, das trägt nichts dazu bei, den Staat als solchen tapfer zu nennen. Diese Stelle ist für den Charakter der Gesamttugend der Gemeinschaft sehr bezeichnend. — Es wurde die ἀνδρεία schon in ihrem Wesen dargelegt und erwies sich als eine sittliche Kraft, eine Willensbeschaffenheit, die das Wissen der Hüter als Meinung in sich birgt und für die unbedingte Durchführung der Gesetze nach innen und außen sorgt (vgl. S. 22 ff.).

Schwieriger zu bestimmen ist die 3. Tugend im Staate, die σωφροσύνη. Es sei auch bemerkt, daß Plato das vorgenommene und bisher durchgeführte Verfahren umdreht: nicht aus der sittlichen Gemeinschaft heraus wird dieser Tugendbegriff deduziert, sondern vielmehr psychologisch gewonnen und dann auf die Gemeinschaft angewandt. Schon im 2. Buche[67]) wurde als kennzeichnende Eigenschaft der Besonnenheit vorwiegend die Beherrschung der Lüste hervorgehoben. Das wird auch hier wiederholt[68]). Auf den Staat übertragen heißt das: der bessere Teil

---

[64]) **428b, c.**

[65]) **428c, d:** τις ἐπιστήμη . . . . τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλεύεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης . . . .

[66]) **429b:** οὐ γάρ οἶμαι . . . . οἵ γε ἄλλοι ἐν αὐτῇ ἢ δειλοὶ ἢ ἀνδρεῖοι ὄντες κύριοι ἂν εἶεν ἢ τοίαν αὐτὴν εἶναι ἢ τοίαν.

[67]) Vgl. 389d ff.

[68]) **430e:** κόσμος ποού τις . . . . ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια.

herrscht über den schlechteren[69]), d. h. die Begierden in der Menge und bei den Ungebildeten werden beherrscht von den Begierden und der Einsicht in den Wenigeren und Edleren[70]). Dieser Zustand soll aus einer völlig freiwilligen Uebereinstimmung der drei Stände in der Frage, wer regieren soll, hervorgehen. Es wird sodann ausdrücklich festgestellt, daß die Besonnenheit nicht wie Weisheit und Tapferkeit die Tugend e i n e s Standes darstelle, sondern sich vielmehr „über das Ganze verbreite“ und so mit einer „Harmonie“ verglichen werden könne, mithin allen drei Ständen innewohne. Die Gedanken werden dann alle knapp zusammengefaßt in einer Definition[71]). Man wird sich aber nicht des Eindruckes erwehren können, daß die Besonnenheit doch in größerem Maße die Tugend des 3. Standes ist und somit auch am meisten von ihm verlangt. Die beiden oberen Stände wünschen von vornherein ein harmonisches Verhältnis mit dem 3. Stand, d. h. seine Unterordnung. Die eigentliche Leistung muß in der Tat nur d i e s e r bringen, und darin liegt auch seine Tugend: er spricht sein „Ja“ zu den Anordnungen der guten und weisen Regierung. Die aber verlangt Bezähmung der Triebe und Begierden durch rechtes Maßhalten. Von Interesse für die Ethik als wissenschaftliches System erscheint ein weiterer Gedanke bedeutungsvoll, der den Fortgang von einem Begriff zum anderen zeigt: Die Weisheit stellte das Bewußtsein des absolut Sittlichen dar, die Tapferkeit barg eine σωτηρία, welche den Bestand des Sittlichen garantierte. Der aber mußte sich in der gesamten Gemeinschaft manifestieren. Da aber die Masse, also der 3. Stand, von Begierden und Trieben beherrscht wird, aber doch auch in das Ganze eingegliedert werden sollte, so mußte eine Beziehung der Triebe auf das Gesetz, des 3. Standes auf die beiden anderen, gewonnen werden.

---

[69]) **431b:** εἴπερ, οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει, σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὐτοῦ.

[70]) **431c, d:** . . . . καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις ;

[71]) **432a:** ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν, καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.

Diese wird gefunden in der Harmonie beider Faktoren und stellt sich in der Besonnenheit dar. So wird in dieser Tugend eine Ethik des Gesamtlebens ermöglicht.

Als was stellt sich nun die δικαιοσύνη dar? Bis jetzt sind drei Tugendbegriffe aus den Ständen des Staates exponiert worden. Wir bezeichneten aber als das eigentliche Grundgesetz der sittlichen Gemeinschaft das der Einheit. Diese setzte die Stände in ihrer Reinheit voraus und forderte τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Erst dadurch wurde die Einheit des Staates ermöglicht (vgl. S. 29 f.). Nun liegt nahe, daß in dieser allerletzten, tiefsten causa des Staates auch ein sittlicher Faktor ruhen muß, welcher der universalen Bedeutung des Grundgesetzes entspricht. Das kann demnach nur ein Tugendbegriff sein, der alle anderen in sich schließt und sich somit als Gesamttugend offenbart. Durch diese unsere rein logische Deduktion können wir eine solche umfassende Tugend erwarten, wenn anders das von Plato gezeichnete Bild sittlicher Gemeinschaft auch seiner Tugendtheorie entsprechen soll. — Und in der Tat bezeichnet er gerade τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, das wir als die Funktion κατ' ἐξοχήν zur Erhaltung der Einheit des Staates erkannten, als das, was eine weitere Tugend ausmacht, und diese nennt er die langgesuchte Gerechtigkeit[72]).

Es bleibt uns nun zu erweisen, inwiefern sie sich als Gesamttugend darstellt. Sie bedeutet für die anderen Tugenden eine δύναμις, welcher sie ihre Existenz und Dauer verdanken[73]). Schon darin liegt ein stark generelles Gepräge, das dadurch noch deutlicher wird, daß die Gerechtigkeit allen Bürgern innewohnen soll[74]). Sie äußert sich demnach in der inneren Haltung, der Berufstreue,

---

[72]) **433a:** ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατῳκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἤτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη . . . . . ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη . . . . . καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, ...

[73]) **433b:** . . . . ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν, ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχει, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ.

[74]) **433d:** τοῦτο μάλιστα ἀγαθὴν αὐτὴν ποιεῖ ἐνὸν καὶ ἐν παιδὶ καὶ ἐν γυναικὶ καὶ δούλῳ καὶ ἐλευθέρῳ καὶ δημιουργῷ καὶ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, ὅτι τὸ αὑτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἔπραττεν καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει.

aller Bürger[75]). Ihr Gegenteil stellt dann den Hauptfrevel in einer Gemeinschaft dar, die Ungerechtigkeit[76]).

Um aber zu weiterem Verständnis der δικαιοσύνη zu gelangen, ist es erforderlich, sie zu den anderen Tugenden in Beziehung zu setzen. Dabei ist zu beachten, daß Plato bei seiner Deduktion zu definitiven Formulierungen der Tugenden gelangen will, die sich als rein formale erweisen. Ihren Inhalt gab er in dem entworfenen Bild der sittlichen Gemeinschaft, das wir auch aus diesem Grunde in kurzen Zügen glaubten darstellen zu müssen[77]).

Die Weisheit des Staates erkannten wir als das Bewußtsein des absolut Sittlichen im Besitz des regierenden Standes; sie ist mithin das Wissen um die Tugend überhaupt.

Die Tapferkeit enthielt dieses Wissen durch die Erziehung in Form der δόξα. Sie wird formal gekennzeichnet als eine Meinung von dem zu Fürchtenden. Dieses δεινόν kann nichts anderes sein als das Unsittliche allgemein, das Gegenteil des Sittlichen[78]). So liegt auch in der ἀνδρεία das Sittliche als Ganzes beschlossen, stellt jedoch eine besondere Seite dar: Die δόξα von dem δεινόν soll sich nämlich dartun als σωτηρία, als eine sieghafte Macht, durch welche die Tugend überhaupt zur Herrschaft gelangt.

Die Besonnenheit des Staates erstreckt sich über alle drei Stände. In einer συμφωνία aller Bürger tritt sie als Herrschaft der „Besseren" über die „Schlechteren" in Erscheinung. Mit dem ἄμεινον kann auch hier wieder bloß die Tugend überhaupt gemeint sein, allerdings von einer anderen Seite wie bei der Weisheit und Tapferkeit. Hier ist sie die Bezähmung der Triebe und Lüste durch das Sittliche.

---

[75]) **434c:** χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ αὑτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοὐναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.

[76]) **434b, c:** ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία.

[77]) Vgl. S. 22 ff.

[78]) Die inhaltliche Seite des δεινόν ist wohl in der Darstellung der ungerechten Staatsverfassungen zu erblicken: 545c—576b.

Lassen sich demnach Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit als verschiedene Seiten des Sittlichen erweisen, so vereinigt die Gerechtigkeit alle diese Exponenten in sich und bezeichnet somit das Sittliche in seiner Totalität: τὰ ἑαυτοῦ πράττειν ist auch hier die Bezeichnung für das Sittliche allgemein. Schon in der Terminologie liegt, daß alle Bürger des Staates, auch die des 3. Standes, an der Vollendung der Gerechtigkeit aktiven Anteil haben. Dafür ist die auf Seite 34 Anm. 74 angeführte Stelle die bezeichnendste: Das macht die Gerechtigkeit aus, daß alle, Kind, Weib, Knecht, Freier, Handwerksmann, Regierender und Regierter das ihrige tun. Diese Berufstreue, eine innere ἕξις aller Bürger, macht den Staat zu einer Einheit sittlicher Gemeinschaft, zu einem gerechten.

Wird bei solcher Verfassung, die wir als das Wesen der Gerechtigkeit bezeichnen, der Staat als ganzer eine sittliche Tat, eine gute, gerechte Handlung ausführen wollen, so bedarf er seiner gesamten Bürger. Der 1. Stand trägt durch seine Weisheit dazu bei; denn er hat die Erkenntnis des Sittlichen. Der 2. Stand fügt durch seine Tapferkeit diesem Wissen die Kraft hinzu, durch welche der Wille äußeres Handeln ermöglicht, und der 3. Stand ist bereit (σωφροσύνη!), auf Weisung der beiden oberen die Begierden zu unterdrücken. Das Ergebnis ist die sittliche Handlung, die sich also aus den drei Elementen zusammensetzt und in ihrer Totalität Gerechtigkeit ausmacht.

Doch noch ein weiterer Zug in dem Verhältnis der Gerechtigkeit zu den anderen Tugenden ist wichtig: Sie soll ihnen die δύναμις zu ihrer Existenz und Dauer verleihen[79]). So stellt sie in der Tat das A und O der anderen Tugenden dar. Wie läßt sich das noch näher bestimmen? Bedenken wir folgendes: Was bedeutete dem 1. Stand sein vollkommenes Wissen um das Sittliche (σοφία), wenn τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, das Charakteristikum der Gerechtigkeit, in den beiden unteren Ständen fehlte, also der sittliche Wille, der zur Durchführung des Guten strebt und die Bezähmung der Begierden? Dann könnte sich die σοφία nimmer auswirken. Was hülfe dem 2. Stand die ἀνδρεία, sein heiliger Wille, für das Gute zu wirken, wenn das Gute nicht erkannt und die Begierde nicht beherrscht würde!

---

[79]) Vgl. S. 34 Anm. 73.

Was nützte die Uebereinstimmung der Stände, wenn τὰ ἑαυτοῦ πράττειν fehlten! — Es bleibt dabei, was wir schon früh als die fundamentale Bedingung der Einheit des Staates erkannten[80]), τὰ ἑαυτοῦ πράττειν stellt die Gerechtigkeit der Gemeinschaft dar und gibt als solche den anderen Tugenden Sein und Bestand. Freilich jetzt erkennen wir das eigentliche Wesen der Gerechtigkeit vornehmlich in der inneren ἕξις aller Bürger, die lediglich die Disposition zu einer sittlichen Tat birgt. Die Gerechtigkeit hat als prius die ἕξις und als posterius die sittliche Handlung.

Gewiß, in der ethischen Bewertung der Leistungen der einzelnen Stände zur Realisierung der Gerechtigkeit ergeben sich sehr verschiedene Grade; denn τὰ ἑαυτοῦ πράττειν zeigt sich in den drei Ständen jeweils als Wertfaktor größter Differenzierung: Das absolute Wissen um das Heil des ganzen Staates — die Kraft, das Gute zu verwirklichen — die freiwillige Unterordnung unter das Gesetz und für die einfachsten Bedürfnisse des Ganzen zu sorgen — welche qualitativ unterschiedlichen Leistungen! Worin sich aber eine gewisse Gleichheit aller zeigt, ist die innere ἕξις aller, die wir als das prius der Gerechtigkeit ansehen. Auch die Seelenverfassung des 3. Standes ist stark verwandt mit der des ersten; denn auch sie ist ein Teil der gesamten ἕξις der Gemeinschaft! Dafür bietet die Politeia am Schlusse des IX. Buches ein klassisches Beispiel[81]). Hier wird klar ausgesprochen, daß auch der Handwerkerstand „unter der nämlichen Leitung", die weiter oben als „göttlich und vernünftig" bezeichnet wurde, stehen solle. Da aber bei ihm der „edelste Seelenteil von Natur zu schwach ist", über die Leidenschaften zu herrschen, ist es notwendig, daß das Ver-

---

[80]) Vgl. S. 29 f.

[81]) **590c, d:** βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία διὰ τί, οἴει, ὄνειδος φέρει; ἢ δι' ἄλλο τι φήσομεν ἢ ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶν ἐν αὑτῷ θρεμμάτων, ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκεῖνα, καὶ τὰ θωπεύματα αὐτῶν μόνον δύνηται μανθάνειν; .... οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται οἱουπερ ὁ βέλτιστος, δοῦλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου, ἔχοντος ἐν αὑτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου οἰόμενοι δεῖν ἄρχεσθαι αὐτόν, ... ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὂν παντὶ ὑπὸ θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὑτῷ εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος, ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι, τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι;

nünftige „von außen“ her als sein Gebieter auftritt. Immerhin aber wird die innere Haltung auch durch die Vernunft bestimmt. Bei dem zweiten Stande ist es ebenso. So unterstehen alle Bürger derselben Instanz. Sie bestimmt die innere Verfassung (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) in jedem Stande. Die innere ἕξις der Gemeinschaft an sich unterscheidet sich in den drei Ständen bloß dadurch, daß die Herrscher die Vernunft selbst besitzen, die beiden unteren Stände jedoch diese aus einer „auswärtigen Zentrale“ bekommen. Es ist mithin in jedem Stande die innere Haltung wesensverwandt der Gesamthaltung der Gemeinschft, der Gerechtigkeit. Dadurch haben alle Bürger Anteil an der Gerechtigkeit des Staates und werden alle von ihr beštrahlt. Das Objekt der Gerechtigkeit aber erkannten wir in der Totalität des Sittlichen, in der praktischen Vernunft. Diese hinwiederum ist deduziert aus dem Letzten und Höchsten, der Idee des Guten! Somit untersteht alles dem absolut Sittlichen. Von ihm aus ergießt sich ein Strom segensreicher Fülle mittelbar und unmittelbar in den Gesamtkörper des Staates. Auch der einfachste und niedrigste Stand wird von ihm befruchtet. Das glauben wir für den dritten Stand durch eine weitere Stelle belegen zu können[82]).

Die eigentliche Differenzierung der Gerechtigkeit der drei Stände in ihrer ganzen Offensichtlichkeit liegt lediglich in dem, was wir als das posterius der Gerechtigkeit erkannten: Die Leistungen zur Realisierung der Gerechtigkeit, d. h. zur Ausführung einer sittlichen Tat der Gemeinschaft, sind allerdings in hohem Maße graduell verschieden. Vielleicht stimmt es, wenn man sagt, daß sich die sittliche Leistung der einzelnen Stände umgekehrt verhält wie ihre zahlenmäßige Größe. Es ist eine andere Gerechtigkeit (besonders im Hinblick auf ihr posterius) des 3. Standes wie die des 2. und vollends des ersten.

---

[82]) **591d, e:** οὐκοῦν . . . . . καὶ τὴν ἐν τῇ τῶν χρημάτων κτήσει ξύνταξίν τε καὶ ξυμφωνίαν; καὶ τὸν ὄγκον τοῦ πλήθους οὐκ ἐκπληττόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν πολλῶν μακαρισμοῦ ἄπειρον αὐξήσει, ἀπέραντα κακὰ ἔχων; οὐκ οἶμαι . . . . . ἀλλ' ἀποβλέπων γε, ... , πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν καὶ φυλάττων, μή τι παρακινῇ αὐτοῦ τῶν ἐκεῖ διὰ πλῆθος οὐσίας ἢ δι' ὀλιγότητα, οὕτως κυβερνῶν προσθήσει καὶ ἀναλώσει τῆς οὐσίας καθ' ὅσον ἂν οἷός τ' ᾖ.

Rückblickend ergibt sich: Die Gerechtigkeit des Staates verleiht den übrigen Tugenden die Kraft zu Sein und Bestand und faßt sie als die zu jeder sittlichen Tat notwendigen Exponenten zusammen zu der Totalität des Sittlichen, der praktischen Vernunft. Als rein innere ἕξις aller Stände ist sie in Wahrheit das gemeinschaftsbildende Prinzip; denn von ihrem Wesen ruht in allen Bürgern ein Teil. — Sie differenziert sich innerhalb der verschiedenen Stände erst durch ihr posterius, durch die sittliche Tat der Gemeinschaft, deren Exponenten in ihrer Verteilung an die drei Stände in hohem Grade verschiedene Wertfaktoren darstellen. Während demnach das prius der Gerechtigkeit, die innere ἕξις in allen Ständen, wenn nicht gerade wesensgleich, so doch wesensverwandt ist, erkennen wir in dem posterius der Gerechtigkeit, einer sittlichen Handlung der Gemeinschaft, die gewaltigen Unterschiede der Leistungen, durch die die einzelnen Stände mithelfen, die Gerechtigkeit zu realisieren.

IV. Die Analogie der Gerechtigkeit des einzelnen zu der Gerechtigkeit des Staates.

Wir sind erst auf halbem Wege! Der gerechte Staatsbürger soll noch gefunden werden. Wir haben erst in großen Lettern lesen müssen, damit sich das Auge schärfen konnte für die kleinen (vgl. 368d).

Zu einer weiteren Erkenntnis von der Bedeutung der Gerechtigkeit werden wir kommen können, wenn sie im Individuum festgestellt ist. Eine volle Würdigung kann aber erst erfolgen, wenn Gemeinschaft und Individuum in ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit dargelegt worden sind.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die Ethik Platos in der Psychologie im weiteren Sinne wurzelt[83]). In der Politeia könnte es umgekehrt scheinen. Jedenfalls werden hier die Tugenden der Einzelseele durch eine Deduktion aus der sittlichen Gemeinschaft gewonnen. Diese jedoch hinwiederum liegt verankert in der Idee des Guten, deren Konzeption Plato durch seinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele gefunden hatte. So ist auch hier die Psychologie im weiteren Sinne die eigentliche Quelle der ethischen Anschauungen Platos. Der Staat

[83]) Vgl. S. 20.

wird als ein Mensch im Großen bezeichnet, hat also auch eine Seele; denn er ist ja nur aus Menschen gebildet[84])! Aus dieser Stelle erkennt man den Charakter des platonischen Staates. Er trägt ein stark geistiges Gepräge, in ihm herrschen die Kräfte der Einzelseelen, aus denen er sich zusammensetzt, und nur sie bestimmen seine Struktur. Es müssen daher alle realistischen Züge fallen, die wir so leicht einem Staate unwillkürlich beilegen, wollen wir das eigentlich Wesenhafte der platonischen Gemeinschaft erkennen, die eine Seele besitzt und somit ein Geistiges darstellt.

Hat Plato also ein Bild einer solchen Gemeinschaft gegeben und in ihr bereits die Einzeltugenden festgestellt, so schließt er richtig, wenn er glaubt, durch Analogie die Tugenden der Einzelseele finden zu können. Und doch liegt in dem Analogen von Staat und Mensch — wie wir noch sehen werden — ein Mangel der platonischen Ethik. Der gerechte Staat soll ihn den gerechten Menschen finden lassen[85]). Wie die verschiedenen Arbeitsgebiete im Staate verschiedene Stände erforderten, so nimmt Plato auch für die einzelnen seelischen Tätigkeiten gesonderte Teile an (γένη, μέρη). Und weiter, wie er die Tugenden als Relationen der drei Stände zueinander herausgestellt hat, so findet er auch die Tugenden der Einzelseele als Relationen ihrer verschiedenen Funktionen. Dabei soll sie auch wie der Staat eine Einheit bilden! Plato sieht hier das Problem, wie die Einheit der Seele sich trotz ihrer verschiedenen Tätigkeiten und Zustände erklären läßt[86]). Weil diese unleugbar vorhanden sind, nimmt er die Seelenteile an und weist ihnen entsprechende Aufgaben zu.

In streng begrifflicher Untersuchung[87]) weist Plato nach, daß die Begierde (ἐπιθυμητικόν), hier der Durst, nur

---

[84]) **455c:** ἆρ' οὖν ἡμῖν ..... πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν, ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἥμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη, ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γαρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφῖκται. γελοῖον γὰρ ἂν εἴη, εἴ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι.

[85]) **434d:** μηδέν ..... πω πάνυ πιγίως αὐτο λέγωμεν, ἀλλ' ἴσν μὲν ἡμῖν καὶ εἰς ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἰὸν τὸ εἶδος τοῦτο ὁμολογῆται καὶ ἐκεῖ δικαιοσύνη εἶναι, συγχωρησόμεθα ἤδη.

435a, b: καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται.

[86]) **436a:** εἰ τῷ αὐτῳ τούτων ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ.

[87]) 436—439.

subjektiv entscheiden kann, ob das Verlangte gut oder schlecht ist. Der erstrebte Trank scheint ihr immer gut; denn der Durst an sich ist blind und tierisch, er erstrebt einen Trank schlechthin (439 a, b). Erst der urteilende Verstand (λογιστικόν) kann sagen, ob der Trank für den Menschen auch heilsam und bekömmlich ist. So ist auch in der Seele eine Instanz gefunden worden, die weise Entscheidungen den Begierden und Trieben zu geben vermag. Aber auch noch ein Drittes findet Plato in der Seele. Das θυμοειδές, das Willensmäßige, das zu entschlossenem Handeln drängt, ist einerseits dem λογιστικόν unterworfen[88]) und andererseits mit ihm verbündet zur Zügelung des ἐπιθυμητικόν[89]).

Auch hier soll die Gerechtigkeit gefunden werden, will sagen das Wesen des gerechten Staatsbürgers. — Wie im Staate die drei Stände Träger spezieller Tugenden waren, so werden auch hier aus den drei Seelenteilen die entsprechenden Einzeltugenden exponiert. Die Einzelseele ist weise, wenn in ihr das λογιστικόν im Besitze der Wahrheit ist und somit die unteren Elemente vernunftgemäß leiten und ordnen kann[90]). Tapfer kann der einzelne genannt werden, wenn sein θυμοειδές unverrückt festhält an dem, was die Vernunft als das δεινόν bezeichnet, stets bereit ist, als ihr treuer Bundesgenosse das Beschlossene auszuführen und das ἐπιθυμητικόν in Schranken zu halten[91]). Besonnen ist die Einzelseele nicht auf Grund eines Seelenteiles, sondern alle drei tragen dazu bei. Sie bilden, wenn die Seele besonnen ist, eine Harmonie, d. h. sie sind sich völlig darin einig, daß das λογιστικόν die Herrschaft besitzen muß, das θυμοειδές sich sowohl unterordnen als auch aktiv helfen muß und daß das ἐπιθυμητικόν sich der Leitung der beiden anderen Teile willig fügt, seine Zustimmung zu der Unterordnung unter

---

88) 440c, d.

89) **440e:** ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρὸς τὸ λογιστικόν.

90) **442c:** σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέν τ' ἐν αὐτῇ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κακεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

91) **442b, c:** .... ἑπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα; .... καὶ ἀνδρεῖον δή, οἶμαι, τοῦτο τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασῴζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή.

jene gibt[92]). Auch hier erkennt man leicht, daß die σωφροσύνη in größerem Maße die Tugend des ἐπιθυμητικόν ist; denn von ihm wird die größte Leistung verlangt[93]).

Worin besteht nun die Gerechtigkeit der Einzelseele? Ebenso wie im Staate wird als ihr Hauptmerkmal τὰ ἑαυτοῦ πράττειν angegeben. In ihm erkannten wir die letzte causa des eigentlichen Grundgesetzes sittlicher Gemeinschaft, das der Einheit. Auch im Individuum soll es — wie wir schen werden — die Einheit garantieren. Jeder der drei Seelenteile soll das Seinige tun[94]); d. h. in jeder Seele muß das λογιστικόν, weil es im Besitze der Weisheit ist, die Richtlinien und Ordnungen für die gesamte Seele bestimmen. Es muß das θυμοειδές nach der Weisung des λογιστικόν mit allem Eifer bestrebt sein, das Gute aufrechtzuerhalten, und das ἐπιθυμητικόν muß sich in williger Zustimmung (φιλία, ξυμφωνία!) der Herrschaft der beiden anderen fügen. —

So stellt die Gerechtigkeit eine innere Verfassung der Seele, deren richtige ἕξις, dar[95]). Diese gestattet keinem Teil, Fremdartiges zu verrichten, noch in die Sphäre des anderen verletzend überzugreifen. Der Gerechte hat denn „sein Haus wohlbestellt" und ist mit sich selbst innig befreundet[96]). Dann ist die Seele eine gesunde[97]). Wer dieser grundsätzlichen Gesinnung treu bleibt, wird es den übrigen Tugenden ermöglichen, in Erscheinung und Wirkung zu treten. So ist auch die Gerechtigkeit des Individuums eine innere δύναμις, die den Einzeltugenden

---

92) **442c,d:** σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ;

93) Vgl. S. 33.

94) **441d,** καὶ δίκαιον δή . . . . . οἶμαι, φήσομεν ἄνδρα εἶναι τῷ αὐτῷ τρόπῳ, ᾧπερ καὶ πόλιν ἦν δικαία . . . . . ἀλλ' οὔ πῃ μήν τοῦτο ἐπελελήσμεθα, ὅτι ἐκείνη γε τῶν τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν τριῶν ὄντων γενῶν δικαία ἦν.
443b: οὐκοῦν τούτων πάντων αἴτιον, ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὑτοῦ πράττει ἀρχῆς τι πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι;

95) **443d:** ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ...

96) **443d:** ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ.

97) **444d:** ἀρετὴ (!) μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς.

Sein und Bestand verleiht. Sie ist demnach das Prinzip, aus dem alle Tugenden hervorgehen und zu dem sie alle drängen und wird 444 e f geradezu mit ἀρετή identifiziert. Und noch weiter kann die Parallele mit dem Staat gezogen werden. Auch jede von ihnen stellt eine ganz bestimmte Seite des Gesamtsittlichen dar[98]). Erst die Gerechtigkeit faßt das Sittliche in seiner Totalität. Darum wird sie hier noch deutlicher als früher als die Resultante der Einzelmomente des Sittlichen dargestellt[99]). Die drei Seelenvermögen sind wie Haupttöne eines Dreiklanges. Dieser besteht aus den drei einzelnen Tönen und stellt in seinem Zusammenklang doch ein Neues dar. Die δικαιοσύνη enthält auch die drei Tugenden und ist doch mehr, ist ein Akkord, in dem die Gesamtheit des Sittlichen widerhallt. Daraus wird aber auch klar, daß keine der Tugenden fehlen darf, dann wäre die Harmonie gestört und somit die Gerechtigkeit nicht vorhanden. Die δικαιοσύνη ist die Einheit, die Vollendung aller Tugend[100]).

Da sind wir nun schon eigentlich bei der Folge der Gerechtigkeit, der sittlichen Tat. In ihrem Wesen nämlich ist auch sie, wie die Gerechtigkeit der Gemeinschaft, lediglich innerlicher Art[101]). Wir bezeichneten sie als die richtige ἕξις der Seele, als die Treue der grundsätzlichen Gesinnung, die keinem Seelenteil erlaubt, Fremdes zu verrichten und jedes Seelenvermögen hindert, sich in die Aufgabe des anderen zu mischen. Dadurch birgt sie auch die Disposition zum gerechten Handeln. Infolgedessen ist die innere ἕξις der Seele das prius und das gerechte Handeln das posterius der Gerechtigkeit. Es ist also nicht der Mensch gerecht, weil er gerecht handelt, sondern er handelt gerecht, weil er gerecht ist[102]). Das Gerechthandeln ist aber ein notwendiges Kom-

---

98) Vgl. S. 35 f.

99) **443d, e:** καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον.

100) **445c:** καὶ μήν . . . . . ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς.

101) Vgl. Anm. 81.

102) **443e—444a:** οὕτω δὴ πράττειν ἤδη ἐάν τι πράττῃ, ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν

plement zum Gerechtsein, ja es bestärkt sogar die innere Verfassung der Seele, die Gerechtigkeit an sich[103]).

Auch hier kann in Analogie zum Staat gesagt werden, daß die Leistungen der einzelnen Seelenteile zur Erreichung des Guten verschieden bewertet werden müssen. Den überragenden Anteil hat zweifellos das λογιστικόν, dem sich die beiden anderen graduell anschließen. Es ist hier die Erlangung der persönlichen Tugend an die Einsicht, die Vernunft, geknüpft, die in der eigenen Seele ruhen muß. Der alte sokratische Glaube, daß nur das Wissen die Tugend garantiere, kommt hier wieder stark zum Ausdruck. Gewiß ist er dadurch gemildert, daß auch dem Voluntaristischen durch das θυμοειδές Mithilfe eingeräumt ist. Jedoch der vollkommen gerechte Mensch kann nur durch Einsicht, die — es sei noch einmal betont — in seiner Seele ruhen muß, zur wahren Tugend, zur Gerechtigkeit, kommen.

Auch diese Bestimmungen der Gerechtigkeit des einzelnen gibt Plato rein formal, wie wir es schon erkannten an der Gerechtigkeit der Gemeinschaft. Jedoch hören wir in der Politeia auch von inhaltlichen Bestimmungen, die hier nicht erörtert werden sollen, da sie für unsere Frage nicht von Belang sind. — Es soll nur noch erwähnt werden, daß auch Plato — wie alle griechischen Ethiker — die Gerechtigkeit, also die Tugend schlechthin, mit der Glückseligkeit identifiziert, was er besonders darlegt in der Gegenüberstellung des gerechten und ungerechten Mannes (576c—592b).

Es ergibt sich demnach, daß auch die Gerechtigkeit der Einzelseele den einzelnen Tugenden die Kraft zu Sein und Bestand verleiht, sie ist also das Prinzip, aus dem die anderen Tugenden hervorgehen und weiter stellt sie wie ein Akkord dreier Töne die Resultante der zu jeder guten Handlung notwendigen Einzelmomente des Sittlichen dar. Als reininnere ἕξις der Seele birgt sie auch die Disposition zu jedem gerechten Handeln. An der sittlichen Leistung bei dem Zustandekommen einer

---

καὶ καλὴν πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ, τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

[103]) **444c:** οὐκοῦν καὶ τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ.

solchen gerechten Tat haben die drei Seelenvermögen denselben verhältnismäßigen Anteil wie die drei Stände zu einer gerechten Tat der Gemeinschaft.

V. Das Verhältnis von gerechter Gemeinschaft und gerechtem Individuum.

1. Ein logischer und ein allgemein ethischer Mangel.

Auch jetzt kann die Bedeutung der Gerechtigkeit noch nicht voll erkannt werden. Sie wird erst ihre abschließende Würdigung erhalten, wenn gerechte Gemeinschaft und gerechtes Individuum in ihren Relationen dargelegt worden sind.

Haben wir bisher Zug für Zug den Parallelismus der Tugendtheorie des Staates mit der des einzelnen verfolgen können, so finden wir doch auch einen Punkt, in dem beide in ganz entscheidender Weise auseinanderklaffen. Und darin sehen wir den Hauptmangel der platonischen Ethik, der nun zunächst gekennzeichnet werden soll. Als Plato die Gerechtigkeit der Gemeinschaft gefunden hatte (434), läßt er die Richtigkeit seiner Lösung offen und will sie erst anerkennen, wenn sie die Bestätigung durch die Gerechtigkeit des Individuums erhält, die er auf gleichem Wege finden will[104]). Die Natur des einzelnen soll ihm die Richtigkeit der Verfassung seines Staates garantieren. Tatsächlich glaubt er denn auch, diesen Schluß ziehen zu dürfen[105]). Jedoch eine scharfe Kritik könnte fast zu einem gegenteiligen Ergebnis kommen; denn die Gerechtigkeit des einzelnen[105a]) ist erreicht, wenn er im Besitze a l l e r Tugenden ist. Im Staate sind jedoch die einzelnen Tugenden an verschiedene Stände verteilt und ergeben erst zusammen die Gerechtigkeit des Ganzen. Darin liegt ein offenbarer Widerspruch.

Es ist in der Tat doch so, daß die G e r e c h t i g k e i t d e s e i n z e l n e n nach ihrer Struktur, wie sie Plato ver-

---

104) Vgl. Anm. 85.

105) **444a:** εἶεν . . . . . τὸν μὲν δίκαιον καὶ ἄνδρα καὶ πόλιν, καὶ δικαιοσύνην, ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, εἰ φαῖμεν ἡρηκέναι, οὐκ ἂν πάνυ τι, οἶμαι, δόξαιμεν ψεύδεσθαι.

449a: ἀγαθὴν μὲν τοίνυν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα τον τοιοῦτον.

105a) Gemeint ist unter dieser Terminologie immer die Gerechtigkeit des einzelnen, wie sie im IV. Teil entwickelt wurde.

langt, nur der φιλόσοφος erlangen kann; denn sie verlangt, daß der Gerechte in seiner Seele die Weisheit trägt, welche die Direktiven für die Gesamthaltung des Menschen bestimmt. Nur er kann durch das λογιστικόν das θυμοειδές vernünftig beherrschen und das ἐπιθυμητικόν besiegen. Des einzelnen Gerechtigkeit ist erst erreicht, wenn in ihm alle Sittlichkeitsmomente (σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη) in ihrer Gesamtheit zu schöner Harmonie verbunden sind.

Schauen wir dagegen auf die Gerechtigkeit der Gemeinschaft[105b]) mit allen ihren Voraussetzungen und Beziehungen, so ergibt sich ein andersartiges Bild! Zwar ist auch hier die Gerechtigkeit die Zusammenfassung aller Tugenden. Allein diese sind nicht in jedem Bürger, sondern in drei verschiedenen Ständen vorhanden. Greifen wir z. B. einen Angehörigen des zweiten Standes heraus! Sein λογιστικόν besitzt offenbar nicht das Wissen um das absolut Sittliche. Hier muß der ἐπίκουρος Anleihe machen bei dem ersten Stande. Dieser ist für ihn gleichsam eine auswärtige Zentrale, von der aus Vernunft in seine Seele fließt und sein Handeln bestimmt. Die Bürger des dritten Standes sind vollends abhängig von den beiden anderen.

Nicht durch ihr λογιστικόν erhalten die Angehörigen der beiden unteren Stände Kunde von dem, was ihrer Seele frommt, sondern ein Gesetz ist ihnen gegeben, das aus dem Wissen des ersten Standes stammt. In dessen Besitz kommen sie aber vornehmlich durch die Tugend der Besonnenheit, nicht durch ihr λογιστικόν! Das ist uns der stärkste Beweis dafür, daß die geschilderte gerechte Einzelseele bloß zu der Struktur des φιλόσοφος paßt. Gewiß, zu der Realisierung der δικαιοσύνη des Staates tragen sie alle bei und werden auch von ihr befruchtet, aber sie haben nicht alle in ihrem Herzen die δικαιοσύνη, wie sie Plato entwirft, um den einzelnen zu einem Gerechten zu machen. Die kann eben nur der φιλόσοφος als Eigentum κατ' ἐξοχήν erreichen; nur sein λογιστικόν besitzt das Wissen um das Gute, und somit kann er für seine Seele sorgen, ohne nach anderen Instanzen zu fragen. Indes die Gerechtigkeit des Staates

---

[105b]) Diese Terminologie bezieht sich immer auf die Gerechtigkeit der Gemeinschaft, wie sie im III. Teil entwickelt wurde.

können die φιλόσοφοι nicht allein realisieren, dazu bedarf es aller Bürger[106]). Da tat Plato dar, daß der, welcher auch bloß eine Tugend erreicht, teil hat an dem vollkommenen Besitz der Tugend überhaupt, die der Staat verkörpert! Der Einzelgerechte soll aber nach Teil IV im Besitze aller Tugenden sein. Aus allem erhellt, daß die dargestellte Gerechtigkeit des einzelnen nicht zu der Struktur der Bürger paßt — abgesehen vom 1. Stand — wie sie bei der Entwicklung der Gerechtigkeit der Gemeinschaft in Platos Staat erscheinen. Der Parallelismus zwischen gerechtem Staat und gerechter Einzelseele stimmt zwar als Ganzes genommen, doch nicht in seinen Teilen. Hier zeigt sich eine Kluft in der platonischen Ethik der Politeia. Es müssen daher — um zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen — zum Verständnis der platonischen Ethik von vornherein zwei Betrachtungsweisen angewandt werden, indem der gerechte Staat von dem gerechten Mann gesondert erkannt wird. Dabei wird sich zeigen, daß die δικαιοσύνη des Staates alle Bürger umfaßt, so daß man auch hier von einer Gerechtigkeit der einzelnen sprechen kann. Und wir haben im III. Teil schon gezeigt, daß sie in ihrem prius, der inneren ἕξις, im wesentlichen bei allen Bürgern gleicher Art ist, dagegen in ihrem posterius, der sittlichen Handlung, graduell sehr verschieden bei den Bürgern der drei Stände bewertet werden muß. Diese Frage wird weiter unten bei der Behandlung des Problems Individuum und Gemeinschaft noch näher untersucht werden. Schon hier sei hervorgehoben, daß die Gerechtigkeit der einzelnen Bürger, wie sie aus der Gerechtigkeit des Staates zu schließen ist, nicht paßt zu der persönlichen Gerechtigkeit, wie sie in ihrer Struktur nach der Darstellung der Gerechtigkeit des einzelnen notwendig sich ergeben muß. Bei der anderen Betrachtungsweise, der δικαιοσύνη der Einzelseele wird sich zeigen, daß sie nur den φιλόσοφοι erreichbar ist.

Dieser logische Mangel der platonischen Ethik birgt einen allgemein-ethischen, den wir vor allem darin sehen, daß die Gerechtigkeit des einzelnen unbedingt an die volle Erkenntnis des Sittlichen gebunden ist, die nur denen ermöglicht wird, welche κατὰ φύσιν ein begnade-

---

[106]) Vgl. S. 36.

tes λογιστικόν besitzen, das durch die Erziehung seine Bestimmung erreicht . Alle anderen können der persönlichen Gerechtigkeit, wie sie im IV. Teil dargestellt wurde, nicht teilhaftig werden. Das macht die Ethik Platos zu einer aristokratischen, und bis zu gewissem Grade ist die gesamte antike Ethik eine solche geblieben.

Hier hat erst das Christentum den grundlegenden Wandel geschaffen: die alleinige Entscheidung über den sittlichen Wert und Unwert des Menschen mußte der Vernunft genommen werden. An die Stelle des Verstandes als der ersten Instanz des Sittlichen trat die Anerkennung der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen; und diese Anerkennung geschieht von Gott aus, der die Gesamtheit der Menschen, auch der verworfensten und sündigsten, als Kreaturen gleichermaßen unter sein Gericht und seine Gnade stellt. Besitzen sie daher alle auch noch so große Unterschiede bezüglich geistigen und technischen Könnens — danach mag man verschiedene Stände und Berufe bilden — eins aber kann in allen dieselbe Höhe erreichen: das Sittliche. Sein Maßstab ist die Reinheit des Herzens, die alle erlangen können. „Selig sind, die reines Herzens sind." Es fällt mithin jede menschliche Mittlerschaft einer Stufenethik. Für diesen urchristlichen Gedanken fand Paulus die klassische Formulierung.

Aber schon bald wurde in jener Uebergangsperiode, in welcher so manche Strömungen verschiedenster Art Verbindungen eingingen (vgl. S. 68 ff.), diese christliche Auffassung insbesondere durch die dargestellte griechisch-platonische Denkweise durchtränkt. Es sei aber darauf hingewiesen, daß die Schwächen einer Stufenethik nicht allein auf griechische Einflüsse zurückzuführen sind, sondern auf manche andere Richtungen jener synkretistischen Kulturepoche, nicht zuletzt auf gewisse alttestamentliche Gedankengänge, welche die Annahme einer überragenden sittlichen Vollkommenheit des Priesterstandes gegenüber den Laien bestärkten. So wurde denn das eigentlich Wesenhafte der christlichen Ethik mit artfremden Anschauungen verbunden. Und es finden sich fortan im christlichen Denken beide Anschauungen der Ethik in einem Nebeneinander, da sie sich wesensgemäß nicht synthetisch vereinigen können; man kann die eine griechisch-christlich und die andere urchristlich heißen. Auch bei Augustin stehen beide Ansichten unverbunden nebeneinander:

die δικαιοσύνη kann einmal ohne jede menschliche Mittlerschaft allen Menschen unter der einzigen Bedingung des Glaubens von Gott verliehen werden. Das ist die paulinische Form. Und zum andern wird der einzelne nur gerechtfertigt innerhalb der Kirche als der externa societas sacramentorum. Da ist also die δικαιοσύνη gebunden an die Sakramentsverwalter, die Priesterschaft. Diese beiden Thesen finden sich auch in seinem „Gottesstaat" und geben den geschichtsphilosophischen Grundauffassungen ihr Gepräge. Hier tut sich die Parallele mit dem platonischen Staat auf: in diesem ist die Gerechtigkeit der Vielen stets, in jenem z. T. an einen Stand gebunden, der über Mittel verfügt, den Hilflosen ein Helfer zu sein, wobei jedoch der Unterschied zu beachten ist, daß die platonischen Philosophen kraft eigener Sittlichkeit im Besitze der Wahrheit sind und die Priester nach Augustin bloß kraft ihres Amtes als Sakramentsverwalter die dominierende Stellung auch in Fragen des geschichtlichen Lebens einnehmen. — Immerhin zeigt das unverbundene und unverbindbare Nebeneinander des Zurückgreifens seitens Augustins auf urchristliche Gedanken und sein Verharren im griechischen Denken die starken platonischen Einflüsse gerade in geschichtsphilosophischer Hinsicht, die das Weltbild des ersten großen christlichen Geschichtsphilosophen bestimmt haben, und der dann auch auf die entsprechenden Gedanken des ganzen Mittelalters und darüber hinaus so bedeutungsvoll eingewirkt hat; denn es haben sich beide Auffassungen Augustins bis heute erhalten. Im Mittelalter wurde die griechisch-christliche Richtung durch die offizielle katholische Kirche und die urchristliche von mystisch gerichteten Kreisen vertreten.

2. Die Vergeistigung des Problems Individuum und Gemeinschaft der alten griechischen Denkweise durch die Staatslehre Platos.

Doch wenden wir unseren Blick wieder zurück auf die Anfänge der wissenschaftlichen Ethik, die trotz ihrer Jugend schon so Großes hervorbrachte. Nachdem wir glauben, den Riß in dem ethischen System Platos genügend gekennzeichnet zu haben, ist es nunmehr möglich, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft im Hinblick auf die Gerechtigkeit zu untersuchen, um ihre volle Bedeutung zu erkennen.

Hier stehen wir an einem Punkte, wo es besonders geboten ist, mit modernem Denken zurückhaltend zu sein; denn unsere heutigen Begriffe Individuum — Gemeinschaft — Individualismus — Sozialismus sind nicht so ohne weiteres auf antikes Denken zu übertragen. Viel zu sehr denken wir bei der Beziehung beider Begriffe an rechtliche Verhältnisse. Das ist dem Griechentum ganz fremd. Und auch Platos Geistesgut ist hierin durchaus bodenständig.

Burckhardt weist darauf hin[107]), daß unser Problem Individualismus und Kollektivismus eine ewig menschliche Frage sei, die zugleich „die Dichter der alten Tragödien mit den Dramen Hebbels, Ibsens und Hauptmanns verbinde". Diesen Gedanken hebt Burckhardt bloß ganz allgemein hervor, wertet ihn aber nicht im besonderen aus. Es scheint uns aber gerade in dieser Vergleichung eine Wahrheit zu liegen, die geeignet ist, das Verhältnis unserer beiden Begriffe in der Antike zu erhellen; denn das Verwandte der genannten modernen Dichtungen mit den alten griechischen birgt vor allem ein Moment, das für unsere Frage im Altertum in hohem Maße charakteristisch ist, den Schicksalsgedanken! Mögen auch hier und da die dargestellten Personen der griechischen Tragödien bis zu gewissem Grade frei und selbständig handeln (wie z. B. besonders bei Sophokles), so lastet doch überall auf der Freiheit des einzelnen die Schicksalsnotwendigkeit. An ihrer unabänderlichen Macht zerschellen selbst die größten Helden. Es ist das Gebundensein des Individuums an die Gemeinschaft, in die es hineingeboren ist, mit der es Freud und Leid teilen muß, aus der es nie und nimmer heraus kann. Dieser Schicksalsgedanke — so erkennen wir leicht — ruht im Religiösen und macht somit die griechische πόλις zu einer Kultgemeinschaft, die eine höhere Weihe trägt, die sie erhebt zu dem Ganzen, aus dem der einzelne nicht herauszutreten vermag. Die Tragödien des Aeschylos sind vornehmlich getragen von der Scheu vor den Göttern und der Achtung vor den alten Staatseinrichtungen. Nicht Rechtsgrundsätze wollten die Dichter der griechischen Tragödien geben, wie es auch Solon in seiner Verfassung nicht getan hat, sondern als Lehrer und Er-

---

[107]) Burckhardt; Individuum und Gemeinschaft in Platos Politeia. S. 13.

zieher des Volkes um der Wahrheit willen den Wert der Gemeinschaft zeigen, da sie an die Macht und Gerechtigkeit der weltbeherrschenden Gottheit glaubten. Das läßt den eigentlichen Charakter des griechischen Gemeinwesens in seiner typischen Struktur erkennen: Der Gemeinsinn tritt ungleich stärker in Erscheinung, als es in jedem modernen Staatswesen möglich ist; nur der in Staatsgeschäften wirkende und schaffende Bürger kann auf Anerkennung und Ehre rechnen. — Ein solches Staatswesen gestattete weder ein praktisches noch gedankliches Heraustreten des Individuums, vielmehr stellte es allein eine wesenhafte Einheit dar, welche für den einzelnen denkt, fühlt und handelt.

Wenn daher das erste System philosophischer Ethik diesen Grundzug einer kollektivistischen Betrachtungsweise unseres Problems an sich tragen würde, so brauchte uns das nicht zu wundern. Und doch sind gerade über die Frage, ob die platonische Ethik individualistisch oder kollektivistisch sei, die gegensätzlichsten Standpunkte vertreten worden, die hier nicht dargelegt zu werden brauchen. Schleiermacher glaubt in seiner Einleitung zu Platos „Staat“ nachweisen zu können, daß seine Ethik nur auf den Einzelmenschen abziele. Heute herrscht aber die gegenteilige Ansicht vor. — Der ethisierenden Tendenz beider Anschauungen kann man den gleichen moralischen Wert zuerkennen, wenn der Individualismus so verstanden wird, daß der einzelne sich als strebendes, voll entfaltendes Glied für das Wohl der Gemeinschaft einsetzt, und wenn der Kollektivismus so gefaßt wird, daß die Aufgabe der vollkommenen Gemeinschaft in den Pflichten den einzelnen gegenüber besteht, die nicht so vollkommen sind wie diese. Eine solche Betrachtungsweise des Problems beseitigt sozusagen die trennenden Schranken beider Begriffe, so daß eine Vereinigung im Sinne eines Zusammenfallens sich ergibt. In der Tat scheint uns eine derartige Methode für Platos Denkweise anwendbar. Sie zeigt einerseits, daß unsere heutige Fragestellung Individualismus oder Kollektivismus auch für die antike wissenschaftliche Ethik nicht anwendbar ist, wie wir es schon feststellten für das naive griechische Denken überhaupt und ermöglicht andererseits Wert und Bedeutung des einzelnen wie der Gemeinschaft in großer Spannweite zu sehen. Hier wird sich zeigen, daß in der Ethik Platos das zur Vollendung

gelangt, was schon keimhaft in der Seele seines Volkes schlummerte.

Es bleibt nun nachzuweisen, wie Plato die altgriechische Anschauung seinem wissenschaftlichen System der Ethik eingliederte. Den Idealzustand des Staates erkannten wir aber als Gerechtigkeit. Somit wird das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, die Kernfrage aller Ethik, recht eigentlich zu einer Frage der Gerechtigkeit. Von ihr aus werden wir versuchen müssen, unser Problem zu lösen, das uns dann seinerseits auch die volle Bedeutung der Gerechtigkeit erkennen lassen wird.

In der Tat ist es nicht schwer, auch den platonischen Staat als eine Schicksalsgemeinschaft zu erweisen. Freilich erscheint dieselbe Idee hier in vergeistigter Form. Am deutlichsten ist sie am Glücksgedanken zu erkennen[108]), der am Beispiel eines Organismus erklärt wird[109]). Wie die Glieder eines Leibes empfinden alle Freude und Leid gemeinsam. Der Glückszustand der Gemeinschaft ist auch über Wohl und Wehe des einzelnen entscheidend. Durch diese Vergleichung, die den Staat zu einem geistigen Organismus erhebt, gewinnt die Analogie von Individuum und Gemeinschaft eine sich gegenseitig bedingende, lebendige Form. Danach gilt als das Charakteristische, daß im Organismus die Idee des Ganzen die Teile bestimmt[110]), und umgekehrt, daß der Zustand der Teile

---

[108]) **462b:** οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία ξυνδεῖ, ὅταν ὅ τι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται;

[109]) **462c, d, e:** καὶ ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἑνὸς ἀνθρώπου ἔχει; οἷον ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός του πληγῇ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχήν, τεταγμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ, ἤσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα ξυνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ· καὶ περὶ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περί τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥᾳζοντος ..... ἑνὸς δή, οἶμαι, πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὁτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον καὶ ἡ συνησθήσεται ἅπασα ἢ ξυλλυπήσεται.

464b: ἀλλὰ μὴν μέγιστόν γε πόλει αὐτὸ ὡμολογήσαμεν ἀγαθόν, ἀπεικάζοντες εὖ οἰκουμένην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύπης τε πέρι καὶ ἡδονῆς ὡς ἔχει.

[110]) **420b:** οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἓν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις. **420c:** νῦν μὲν οὖν, ὡς οἰόμεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες, ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην.

wiederum die Gesamthaltung ausmacht[111]). So erkennen wir auch in diesem Zusammenhang wieder das Gesetz der Einheit, das wir als das eigentliche Grundgesetz des Staates herausstellten. Und wie in den griechischen Tragödien der Schicksalsgedanke im Religiösen verankert war, so bringt auch hier Plato eine Parallele. Es ist der Sinn des Lebens, der alles leitet, trägt und bestimmt, der im letzten Urgrund aller Dinge, in der Idee des Guten, seine letzte Bindung hat. Somit finden wir auch in dem platonischen Staat den Charakter der Kultgemeinschaft wieder. Nur wird sie nicht bestimmt von dem dunklen Reich des Mythos, sondern in philosophischer Weise ist eine Form gewonnen, die auch noch auf uns Menschen der Moderne ihren eigentümlichen Reiz auszuüben vermag.

Wir haben gesehen, daß der platonische Staat als Inbegriff aller Einzelseelen auch selbst von einer Seele beseelt ist. Schon von diesem psychologischen Gesichtspunkt aus gewinnt die Gemeinschaft an Wert gegenüber dem Einzelwesen. Vollends aber steigert sich ihr unbedingter Primat durch die metaphysische Fassung: In sich verkörpert sie die praktische Vernunft als Korrelat zu dem absolut Guten, dem ewigen Sittengesetz, das selbst ein unveränderlich Seiendes ist, da es Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges dauernd in sich birgt[112]) und somit hoch erhaben ist über die jeweilige praktische Darstellung im Leben einer Gemeinschaft, da die letztere durch ihre Zeitgebundenheit nur einen Teil des Absoluten bilden kann. Dieses kann als das unveränderlich Seiende nicht von den Individuen selbständig begriffen, vielmehr müssen diese von ihm selbst ergriffen werden. Plato sprach diesen Gedanken dadurch aus, daß der Mensch neben dem reinen Denken zuletzt nur durch eine Schau zur Erkenntis gelangen könne[113]).

Wird die Gemeinschaft, die eine Zusammenfassung aller Einzelseelen ist, von diesem absolut Sittlichen beherrscht, dann ist Gerechtigkeit vorhanden. Damit aber ist

---

111) **463e:** πασῶν ἄρα πόλεων μάλιστα ἐν αὐτῇ ξυμφωνήσουσιν ἑνός τινος ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττοντος ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν τὸ ῥῆμα, τὸ ὅτι τὸ ἐμὸν εὖ πράττει, ἢ ὅτι το ἐμὸν κακῶς.

112) **572a:** ἀλλ' ἐᾷ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαί του καὶ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἥ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων.

113) Vgl. S. 27 f.

die Frage nach dem Verhältnis des gerechten Individuums zum gerechten Staat aufgerollt[114]). Wenn dieser nur ein Abbild des Absoluten ist — und er kann es auf Grund der Ideenlehre bloß sein — dann wird denknotwendig das einzelne Individuum noch mehr zurücktreten müssen und sein Beitrag zur Darstellung des Sittlichen außerordentlich gering erscheinen gegenüber der auch noch unvollkommenen Leistung der Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft aber stets vollkommener zu gestalten, will sagen dem Urbilde der Gerechtigkeit immer ähnlicher zu machen, das ist die hohe Aufgabe aller Staatsbürger; denn nur durch das Ganze als das Größere und Wertvollere können auch sie selbst besser werden. Dadurch tritt nun freilich auch der Wert der Individuen hervor: An einer Gemeinschaft zu bauen, die immer schöner und reiner das Sittliche realisiert. So bleibt es immer das „So soll es sein". Ist eine höhere Erkenntnis erreicht, so muß sie gleich im Staate Gestalt annehmen[115]), und von Geschlecht zu Geschlecht wird immer mehr das reine εἶδος die persönlichen und staatlichen Verhältnisse durchleuchten. Die sittliche Höhenlage aller derer, die in einem solchen Gemeinwesen sich entfalten können, wird mit jeder Generation eine vollkommenere[116]). Immer aber kann nur die Gemeinschaft das Größere sein; denn sie stellt die Resultante der Gesamtheit aller sittlichen Individuen dar. In diesem Sinne geht die praktische Vernunft in Wahrheit nur auf die Gemeinschaft, die gewissermaßen ein Mensch im Großen, eine Einheit ist. Erst durch sie können die Individuen tugendhaft ausreifen und in Beziehung zur praktischen Vernunft treten. Diese erkannten wir aber als die Gerechtigkeit des Staates. Sie zeigte sich als ihr prius in einer richtigen Ordnung, die

---

[114]) Gerechtigkeit des einzelnen im folgenden immer so gefaßt, wie sie zu der Gerechtigkeit des Staates paßt und aus ihr zu schließen ist; also es ist nicht die Gerechtigkeit des einzelnen gemeint, wie sie im IV. Teil dargelegt wurde.

[115]) **501b, c:** καὶ τὸ μὲν ἄν, οἶμαι, ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν, ἕως ὅ τι μάλιστα ἀνθρώπεια ἤδη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιήσειαν.

[116]) **424a, b:** καὶ μήν . . . πολιτεία, ἐάνπερ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη. τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σῳζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται εἴς τε τἆλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾶν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις.

jedem das Seine gibt, als ein Ziel, zu dem jeder schauen muß und sich durch Selbstbescheidung dem Ganzen fügt.

Das aber wird erzielt durch die Erziehung. Als eine große Bildungsgemeinschaft erreicht der Staat diese innere ἕξις aller Bürger. Die Erziehung ist geradezu das Wichtigste. Plato gebraucht das Bild vom Samen und seinem Boden[117]). Es soll veranschaulichen, daß auf die Stimme der φύσις gehört werden soll. Diese kann sich nur in einem geordneten Staatswesen zum Heile auswirken, wenn jedem das Seinige zuteil wird. Ist aber „der richtige Boden" nicht vorhanden, dann entsteht das größte Unheil. Es gibt wohl kaum eine andere Stelle der Politeia, die mächtiger zum Ausdruck bringt, daß es die Gesamtheit der umgebenden Bürger ist, welche eigentlich den Menschen bildet und erzieht. Hier führt Plato die verderbliche Wirkung aus[118]). Nicht die paar Sophisten, nein, das Volk ist der gefährliche Verderber!

Nach den Voraussetzungen, wie sie die Gerechtigkeit des Staates forderte, sind demnach Erzieher notwendig. Plato findet die vollkommenen in den Philosophen, die der gegliederten Gemeinschaft vorstehen. Das erste Ziel der Erziehung muß die rechte Ordnung des gesamten Staates sein: in jeder Seele muß die rechte Verfassung vorhanden sein. Erst solche gleichgestimmten Seelen sind gemeinschaftsfähig. Wir erkannten darin das prius der Gerechtigkeit.

Das erscheint uns als das Bewundernswerte der Ethik Platos, daß sie darin einen Faktor enthält, der die Gemeinschaft zu einer wahrhaften Einheit macht; denn die innere ἕξις ist als formale Größe allen Bürgern eigen und wesensverwandt, ob sie sich nun in dem Philosophen oder dem einfachsten Tagelöhner findet. Hier bleibt uns die schon angeführte Stelle[119]) als die wertvollste, in der

---

[117]) **491d—492c.** 497b.

[118]) **492a, b:** ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσά τε καὶ φυτευθεῖσα τρέφηται, εἰς πάντα τἀναντία αὖ, ἐὰν μή τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχῃ. ἢ καὶ σὺ ἡγεῖ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δέ τινας σοφιστὰς ἰδιωτικούς, ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστάς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἵους βούλονται εἶναι καὶ νέους . . . . . .

[119]) Vgl. Anm. 81.

gesagt wird, daß jedermann vom Göttlichen und Vernünftigen beherrscht wird, am liebsten so, daß es seiner eigenen Seele als eigener Besitz angehört, wo nicht, dann so, daß es von außen her als sein Gebieter auftritt, auf daß alle nach Möglichkeit miteinander gleich und befreundet werden, indem alle unter der nämlichen Leitung stehen. Welch sittliches Hochgefühl muß die gesamte Gemeinschaft durch eine solch gleichgestimmte Ordnung aller besitzen! Alle haben das Bewußtsein, daß jedes Glied des Ganzen eine wesensverwandte Seelenverfassung besitzt, aus der heraus dieselbe Gerechtigkeit atmet, wie sie der ganze Staat besitzt: Die schwierige Frage nach dem gerechten Ausgleich hat eine Lösung erhalten[120]). In diesem prius der Gerechtigkeit, der rein inneren ἕξις aller Bürger, zeigt sich die wesenhafte Identität von Gerechtigkeit des einzelnen und der Gemeinschaft. Dadurch hat Plato zu dem Problem „Individuum und Gemeinschaft" in seinem Idealstaate eine ganz glänzende, weil wahre Lösung gefunden.

Zu einem anderen Ergebnis führt die Betrachtung der sittlichen Tat einer Gemeinschaft, die wir als das posterius der Gerechtigkeit erkannten. Wir haben gesehen, daß die Leistungen, welche die einzelnen Bürger zur Ausführung einer sittlichen Handlung des Staates, also zur Realisierung der Gerechtigkeit, beitragen, sich in hohem Maße hinsichtlich ihres ethischen Wertes differenzieren[121]). Es kann also hinsichtlich des posterius der Gerechtigkeit von verschiedenen „Gerechtigkeitswerten" gesprochen werden, die sich in den Bürgern der einzelnen Stände finden.

Wie zeigt sich nun hier das Verhältnis des gerechten Individuums zur gerechten Gemeinschaft? Denken wir zurück an die metaphysische Fassung des Staates[122]). Sie wird uns die Antwort geben können. Wenn schon die Gerechtigkeit der einzelnen Bürger sich nach ihrem Werte graduell verschieden zeigte, so ist leicht einzusehen, daß die Gerechtigkeit des Staates ein Größeres und Wert-

---

[120]) Vgl. S. 14.
[121]) Vgl. S. 38.
[122]) Vgl. S. 53 ff.

volleres darstellt. Sie realisiert in einem Grade die Totalität des Sittlichen, wie sie von keinem Individuum — und wäre es das vollkommenste — erreichbar ist. Hier bei dem posterius der Gerechtigkeit kann nicht von einer Identität der Gerechtigkeit des einzelnen und der Gemeinschaft gesprochen werden, wie es bei ihrem prius der Fall ist, sondern es zeigt sich hier der gewaltige Abstand des gerechten Individuums vom gerechten Staat. Der Gemeinschaft ist ein Rang gegeben, dem gegenüber die Stellung der Individuen verschwindet. Daraus folgt die Ein- und Unterordnung der einzelnen in den großen Rahmen des Staates, dem sie als dienende Glieder sich anschließen müssen. Auch von den Gerechtesten, den Philosophen, fordert Plato den Dienst an der sittlichen Gemeinschaft, ja bezeichnet ihn geradezu als das Höchste, das ihnen auf Erden beschieden werden kann[123]). Hier wird ausdrücklich gesagt, daß ein solches Gemeinwesen auch noch die Kraft des Philosophen steigern und sein Heil fördern wird. Es ist ja auch der Philosoph erst durch die sittliche Gemeinschaft das geworden, was er ist[124]). So muß er denn auch, obwohl selbst der Wahrheit so nahe, doch wieder „hinabsteigen", um den armen gefesselten Brüdern in der Höhle ein σωτήρ zu werden, damit auch sie teilhaben können an der Gerechtigkeit, wie sie der Staat besitzt.

An der Pflicht der Philosophen, dem Ganzen zu dienen, zeigt sich, daß die platonische Ethik nur im tätigen Handeln gedacht werden kann. Die sittliche Gemeinschaft kann sich nur durch die Arbeit aller Bürger realisieren. So darf denn der Philosoph auch nicht — obwohl sein Blick ins Jenseits gerichtet ist — ständig in Kontemplation verweilen, nicht auf den „Inseln der Seligen" verharren, sondern durch Wirken und Schaffen Anteil nehmen an der praktischen Vernunft, der Gerechtigkeit des Staates, die selbst vollkommener ist als er[125]).

---

[123]) **497a:** οὐδέ γε .... τὰ μέγιστα, μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης· ἐν γαρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει.

[124]) **520b, c:** ὑμᾶς δ'ἡμεῖς ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει ὥσπερ ἐν σμήνεσιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας ἐγεννήσαμεν, ἄμεινόν τε καὶ τελεώτερον ἐκείνων πεπαιδευμένους καὶ μᾶλλον δυνατοὺς ἀμφοτέρων μετέχειν.

[125]) Vgl. 519; 520.

Plato sieht nicht das höchste Ideal in einer weltfernen Mystik, in welcher sich der Gerechte dem Absoluten kontemplativ nähert; gewiß verzichtet er nicht auf die einsame „Betrachtung des höchsten Gutes“[126]) ganz abgeschlossen von einer Gemeinschaft, aber gerade sie soll wieder der Gemeinschaft dienen! Nicht Weltflucht, sondern Weltverklärung fordert die Gerechtigkeit: der Dienst am Ganzen ist Plato das Höchste. Nur dadurch kommt der einzelne — welchen Standes er auch ist — dem Sittlichen näher; denn nur die Gemeinschaft besitzt die vollkommenste Form der praktischen Vernunft, der Gerechtigkeit. Diese immer reiner zu erfassen, erreichen die einzelnen durch Wirken in ihrem Berufe. So geht der Weg aller hinan zum wahrhaft Guten, um ihm ähnlicher zu werden. Plato will hier zeigen, auf welcher Stufe Ethik und Religion schließlich ineinander übergehen. Im X. Buche malt er das Bild weiter aus, um bei einer ὁμοίωσις τῷ θεῷ anzukommen. Dieses höchste Ziel besonders Auserwählter kann aber nur durch gerechtes Handeln erreicht werden. Das ist der Gipfelpunkt platonischer Ethik[127]).

Sahen wir in dem prius der Gerechtigkeit Individuum und Gemeinschaft zusammenfallen, so zeigt ihr posterius den eigentlichen Unterschied: Der einzelne tritt zurück gegenüber der wertvolleren Gemeinschaft. Doch diese kann sich bloß durch die Berufsarbeit der Individuen realisieren. Es ist ein Wechselverhältnis: Die Gerechtigkeit der einzelnen und die Gerechtigkeit der Gemeinschaft — eins ist nicht ohne das andere zu denken:

Aus einem überweltlichen Prinzip stammt die Gerechtigkeit des Ganzen und durch die Gerechtigkeit der einzelnen strebt sie wieder zurück zu ihrer Quelle, der Idee des Guten, dem Göttlichen.

Resultat des ersten Kapitels.

Platos Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gebar die Konzeption der Ideenlehre mit ihrem letzten Prinzip, der Idee des Guten. Die höhere Erkenntnis von dieser Welt absoluter Werte machte es ihm möglich, sie in Be-

---

[126]) Vgl. 519c.

[127]) Vgl. 613a, b.

ziehung zu setzen mit der Welt des Werdens und historischen Geschehens. Damit aber trat er vor das Grundproblem aller Geschichtsphilosophie und fand in der Politeia eine Lösung:

Aus der Erkenntnis der Ideenwelt fand er durch Deduktion das Bild seines Idealstaates mit allen den Voraussetzungen, inneren Beziehungen und seinem eigentlichen Grundgesetz, der inneren Einheit.

Durch eine weitere Deduktion aus der sittlichen Gemeinschaft kommt er zu einer Tugendtheorie des Staates, als deren Krönung die Formulierung der Gerechtigkeit der Gemeinschaft bezeichnet werden kann.

In ihrem prius ist sie als die innere Ordnung des Ganzen wie aller Einzelseelen ein Prinzip, in welchem die Gerechtigkeit der Gemeinschaft mit der des Individuums identisch ist und stellt somit eine glänzende Lösung des schwierigen Problems „Individuum und Gemeinschaft" dar. Erst in ihrem posterius, der sittlichen Handlung, zeigt sie sich als differenzierte Wertfaktoren in den sittlichen Leistungen der Individuen und ist durch ihre metaphysische Fassung dem absolut Sittlichen näher als der vollkommenste Einzelmensch. Dadurch wird sie ein Größeres und läßt die Bedeutung des Individuums zurücktreten. Und doch bedarf die sittliche Gemeinschaft der einzelnen Individuen. Aber nur durch Ein- und Unterordnung als ein dienendes Glied kann der einzelne der Gerechtigkeit teilhaftig werden und zu dem letzten Ziel, der ὁμοίωσις τῷ θεῷ gelangen. Dadurch treten gerechtes Individuum und gerechte Gemeinschaft in ein Wechselverhältnis. In ihm zeigt sich die platonische Staatslehre in ihrer Weltverklärung, die geradezu ein aktivistisches Moment in sich trägt.

Was sowohl für das prius als auch für das posterius der Gerechtigkeit charakteristisch ist, ist die unbedingte Herrschaft der Vernunft: nur durch die rechte Einsicht können beide erreicht werden.

Die Gerechtigkeit des einzelnen (IV. Teil), die durch Analogie zu der Gerechtigkeit des Staates gewonnen wird, paßt in ihrer Struktur als Ganzes zu der letzteren, jedoch nicht in ihren Teilen. Sie hat für die Gerechtigkeit schlechthin die Bedeutung, daß in ihr die Verfassung des vollkommen Gerechten, des Philosophen, gezeigt wird, also die höchste Stufe der ὁμοίωσις τῷ θεῷ.

Zweites Kapitel: Die Manifestation der Gerechtigkeit im Staat der Nomoi.

I. Allgemeiner Charakter der Nomoi.

Ehe wir zu den Hauptgedanken der platonischen Geschichtsauffassung in dem letzten umfangreichen Werk der Nomoi übergehen, wollen wir an die charakteristische Eigenart Platos denken, die ihn immer in seiner Eigenschaft als Philosoph auszeichnete. Wir sehen sie in einer stark praktischen Tendenz: Philosophie sollte Politik werden, will sagen alle Erkenntnis aus dem Reich der Wahrheit mußte irgendwie im Staatsleben ihren Niederschlag finden. Das war das Erbe seines Meisters Sokrates. Dieser hatte die Frage nach dem wahrhaft Guten gestellt; dieses Gute zu finden, das da sein mußte — das stand von Anfang an Plato so fest wie Sokrates — konnte nur die Aufgabe der Philosophie sein: Erkenntnis einer neuen Sittlichkeit, des Guten, vom Nichtwissen zum Wissen zu gelangen, das somit sich als sittliches Bewußtsein darstellt. Dieses wird dann mit dem Leben, das für Plato immer Staatsleben bedeutet, eine Einheit bilden. Philosophie und „philosophisches Leben", reine und praktische Vernunft, sollten eine Verbindung eingehen!

Wir haben im 1. Kapitel den ersten Versuch Platos gezeigt, die Antinomie von Βίος und Μάθησις zu beseitigen und sie in wundervoller Synthese zu versöhnen: In dem Idealstaat der Politeia fand er eine Form, in welcher die Gerechtigkeit als Ausdruck dieser praktischen Vernunft in allen Verhältnissen des Staatswesens manifestiert war. Wir haben schon betont, daß dieser Versuch durchaus ernst zu nehmen ist. Er ist der Ausdruck der großen Sehnsucht, die Plato sein ganzes Leben nicht verlassen hat und die ihn immer wieder auf Erfüllung seines Herzenswunsches hoffen ließ: einem Volk und Staat ein Retter zu werden.

Doch die Erfüllung blieb aus. Die Reisen nach Sizilien ließen nicht nur seine Pläne scheitern, sondern brachten auch schwere Enttäuschungen, durch die er nicht mehr so hoch von den Menschen dachte wie ehedem. Er hätte nun in voller Resignation der Welt gegenüber ein Leben in aller Stille führen, hätte sich mit seinen Jüngern in der Akademie rein theoretischen Fragen widmen können und brauchte sich nicht mehr zu kümmern um die Neigungen und Meinungen der Masse. Es kommt jedoch nicht bei

ihm zu dieser Verzweiflung. Er hätte ja auch das Höchste, was einem Philosophen beschieden werden kann, aufgegeben: zu wirken für das Wohl eines Staates[128]).

Wenn es ihm auch das Schicksal versagt hatte, aktiv an der Gestaltung und Leitung des Staates teilzunehmen, wenn er auch eingesehen hatte, daß sein Idealstaat zu sehr das Abbild des reinen Urbildes war, um unter den gegenwärtigen Verhältnissen verwirklicht werden zu können, so zog er sich doch nicht auf die „Inseln der Seligen" zu reiner Kontemplation zurück[129]); die Ueberzeugung von seiner Mission als Philosoph war so stark, daß die Glut seiner Liebe nicht erlöschen konnte. Irgendwie wollte er wirken für das Beste seines Volkes. Und so entschließt sich der Greis zur Niederschrift und Schilderung eines zweitbesten Staates, ein neues gewaltiges Werk zu schaffen, das zwar anderer Art ist als das seines Idealstaates, aber denselben Zweck verfolgt: die Realisierung der Gerechtigkeit als der praktischen Vernunft innerhalb eines Staatslebens.

Wir legen Wert darauf, gerade diesen Gedanken der Zweckgleichheit beider Werke hervorzuheben, die zu verstehen ist aus der Grundauffassung Platos von der Philosophie. Vielfach wird allzu stark einseitig seine Resignation betont, die dieses letzte Werk in allen Ausführungen atme. Andererseits hat er aber auch noch Neues zu sagen; denn der Weg zum Ziele ist allerdings ein ganz anderer als in der Politeia.

Dieser zweite Entwurf nimmt viel mehr Rücksicht auf empirische Verhältnisse, hat viel mehr realen Charakter, das erkennt man vor allem an den eigentlichen Gesetzen, die bis ins einzelne das Leben einer Gemeinschaft regeln. Plato hat hier an Verhältnisse gedacht, wie sie für einen griechischen Stadtstaat vorlagen. Der Staat der Politeia — so sahen wir — trug ein stark geistiges Gepräge, war auf der wissenschaftlichen Ethik Platos aufgebaut und enthielt darum viele wertvolle Gedanken für unser Thema, die wir deshalb auch ausführlicher behandelten. — Das fällt hier alles fort. Unsere Aufgabe kann nicht darin bestehen, ein Bild des Gesetzesstaates in seinen einzelnen Einrichtungen zu entwerfen, vielmehr müssen wir speziell

---

[128]) Vgl. Anm. 123 u. 125.

[129]) rep. 519; 540.

den neuen geschichtsphilosophischen Gedanken, von dem dieses Werk getragen ist, herausstellen.

Vorweg aber wollen wir bemerken, daß Plato selbst keinen Augenblick irre geworden ist an dem Bild seines Idealstaates. Das zeigt das Kapitel leg. 739 ganz klar: Er spricht hier von der „heiligen Linie", die er verlassen will, um eine zweitbeste Verfassung vorzuführen. Diese aber soll ihr Vorbild stets haben an der ersten; denn nur sie allein wird „ein freudvolles Dasein" garantieren. Der Gesetzesstaat wird als Abbild des besten Staates „den nächsten Anspruch auf Unsterblichkeit haben und im Rang der zweite sein"[130]).

II. Der geschichtsphilosophische Grundgedanke der Nomoi.

Wir wiesen schon darauf hin[131]), daß der Grundgedanke in beiden Werken derselbe ist: Hier wie dort handelt es sich darum, daß in dem ewigen Kampf, den Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit miteinander führen[132]), die Gerechtigkeit innerhalb des Staatslebens als Sieger hervorgehen soll. Auch ist es jedesmal die göttliche Vernunft, die diesen Zustand herbeiführt. W o und w i e sie sich aber im Staate darstellt, ist in beiden Entwürfen allerdings grundverschieden.

Wir haben gezeigt, daß in der Politeia die göttliche Vernunft durch die freiwaltende Vernunft der φιλόσοφοι, welche die eigentlichen Regierenden waren, realisiert wurde. Auf Grund einer einzigartigen Bildung und Erziehung waren diese in den Besitz der einzigen Wahrheit gelangt. Ihre Herrschaft garantierte die Gerechtigkeit, garantierte sie ohne geschriebene Gesetze; denn sie erzeugte in allen Ständen des Staates eine sittliche Einstellung, die sich nach der gewonnenen Ueberzeugung richten sollte. Diese Ueberzeugung lief für die beiden unteren Stände auf eine Anerkennung dessen hinaus, was die φιλόσοφοι gefunden hatten. Das waren zweifellos hohe Anforderungen, die Plato stellte. Die bitteren Enttäuschun-

---

[130]) Indirekt wird das auch leg. 870b und 875b gesagt.

[131]) S. 12 f.

[132]) Vgl. Anm. 14.

gen seines Lebens hatten ihn gelehrt, daß sie für gegenwärtige Verhältnisse unerfüllbar waren. Wenngleich er selbst einschränkungslos an ihnen als dem einzigen Ideal festhielt, so schien ihm doch die wissenschaftliche Ausbildung der Regenten, die als Eckpfeiler der Verfassung den Bestand des Idealstaates garantierte, und ebenso all ihre Folgerungen einstweilen undurchführbar.

Was sollte aber an ihre Stelle treten, damit dennoch die Gerechtigkeit siegen könne und somit doch noch die Menschen in einem Staatswesen glücklich wären? Wir wollen die Antwort mit einem Wort vorweg nehmen: die unbedingte Gottesherrschaft.

Es sei auch hier zunächst auf einen gewissen Zwiespalt, der sich durch das ganze Werk hinzieht, aufmerksam gemacht: Weil Plato sich auch bei diesem zweitbesten Entwurf doch nicht lösen konnte von seiner eigensten Ueberzeugung, wie er sie in der Politeia dargelegt hatte, so dringt diese an vielen Stellen immer wieder durch, und oft glaubt man, daß die freiwaltende Vernunft der Weisen dennoch herrschen soll; aber die Voraussetzungen dafür fehlen ja in der entworfenen Verfassung! Wir wollen diesen Gedanken nicht weiter ausführen. Jedenfalls muß er für ein richtiges Verständnis der Nomoi beachtet werden, damit man die Herrschaft Gottes als den eigentlichen Grundgedanken dieses Werkes erkennt.

Um aber den geschichtsphilosophischen Kern dieser Forderung verstehen zu können, gehen wir in unserer Darlegung von einer Stelle aus, die uns am geeignetsten dazu erscheint[133]). Es ist vorher hier ausgeführt, daß jede Staatsform ihren Namen erhält nach den jeweils Herrschenden: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie. Nun wird in der angeführten Stelle gesagt, daß der Staat der Nomoi seinen Namen führen müsse nach dem, der in Wahrheit darinnen herrscht, nach Gott. Es ist mithin eine θεοκρατία. Der Name steht zwar nicht da; der Sinn ist aber vorhanden. An Hand der Kronossage wird klar, daß die Gottesherrschaft eine unbedingt notwendige ist, wenn einem Staatswesen jemals Erlösung kommen soll von Un-

---

[133]) Die folgenden Texte sind, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt, den Nomoi entnommen.

713a: χρῆν δ' εἴπερ του τοιούτου τὴν πόλιν ἔδει ἐπονομάζεσθαι, τὸ τοῦ ἀληθῶς τῶν τὸν νοῦν ἐχόντων δεσπόζοντος θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι.

heil und Elend[134]). Kein Sterblicher darf herrschen, nur Gott allein. Es wird mithin auf jede Art von menschlicher Regentschaft verzichtet. Wir erinnern uns hier der Hauptstelle der Politeia, wo das Glück des Staates letztlich davon abhängig gemacht wurde, daß entweder die Philosophen Könige werden oder die Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen[135]). An diesem Punkt sehen wir den eigentlichen Unterschied der beiden platonischen Staaten: In der Politeia wird die Durchdringung des gesamten Lebens mit göttlicher Vernunft durch die Herrschaft der Philosophen garantiert. Darauf verzichtet der Gesetzesstaat; er gibt also das Herzstück des Idealstaates, die freiwaltende Vernunft der Regenten, auf. So muß er denn ein anderes Organ finden, durch welches die Herrschaft der göttlichen Vernunft auf Erden garantiert wird. Als solches bezeichnet er die geschriebenen Gesetze, die unabhängig von der Macht irgendwelcher Herrscher sein müssen. Sie allein sollen die volle Führung besitzen. Darum darf es keine menschlichen Regenten geben, die etwa noch über dem Gesetz stehen[136]).

Es ist mithin die irrationale göttliche Vernunft zu einer rational faßbaren Größe geworden in den Gesetzen!

Diese tragen absoluten Charakter und sind nach Plato göttlich und wunderherrlich[137]); denn sie sind der Niederschlag der göttlichen Vernunft, die im höchsten Maße Tugend schlechthin ist. Mit ihr aber ist auch hier die Gerechtigkeit gemeint[138]). Diese soll im Staatsleben durch die geschriebenen Gesetze garantiert werden[139]). Nur

---

134) **713e:** λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος, ἀληθείᾳ χρώμενος, ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχῃ θνητός, οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάπαυξις.

135) rep. 473c—e. Vgl. S. 27 f.

136) **715d:** ἐν ᾗ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ᾖ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὁρῶ τῇ τοιαύτῃ ἑτοίμην οὖσαν· ἐν ᾗ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ.

137) **957c:** ὁ θεῖος . . . καὶ θαυμαστὸς νόμος.

138) Vgl. 859c ff.

139) **836d:** ζητοῦμεν γὰρ ἀεὶ δὴ τί τῶν τιθεμένων πρὸς ἀρετὴν φέρει καὶ τί μή.

wer sich ihnen fügt, wird ein Glücklicher und Gerechter sein. Das heißt aber soviel: der Gottheit sich unbedingt anvertrauen und ihr folgen[140])! Diese eigentlichen Grundgedanken der Nomoi sind von Plato an einer Stelle wunderschön zusammengefaßt[141]):

Gott ist das eigentliche Prinzip des gesamten Geschehens, seine ständige Begleiterin ist die Gerechtigkeit, die ihren Ausdruck findet in den göttlichen Gesetzen. Diesen in Demut sich unterordnen gibt Gemeinschaft mit Gott.

An die Stelle der sittlichen Ueberzeugung als wissenschaftlicher Erkenntnis, wodurch in der Politeia die Herrschaft der Gerechtigkeit garantiert wurde, ist hier die Religion getreten, der Glaube an die Götter, die Teilnahme an dem Kultus, die beide von Plato für den Gesetzesstaat in hergebrachter Weise übernommen werden. Darum fehlt eine wissenschaftliche Ausbildung. Alle Bürger erhalten „Volksschulbildung". Regenten fehlen, aber ein reichgegliederter mannigfacher Apparat von Beamten sorgt für Durchführung der Gesetze. Doch diese sind lediglich ihre Diener[142]). In beiden Entwürfen wird demnach die Gerechtigkeit als Abbild des Göttlichen, als allumfassende Tugend dargestellt, die den gerechten Ausgleich auf Erden verwirklichen soll. Mittel und Wege aber sind verschieden: die Politeia will den Idealzustand vornehmlich durch die freiwaltende Vernunft der φιλόσοφοι garantieren, deren Blickrichtung dauernd eine doppelte ist, hinauf zu dem Urbild des Vollkommenen und hinab auf die Welt des Geschehens, die ihre Prägung erhalten soll von jenem[143]). In der Nomoi dagegen ist alles das Werk

---

140) **716b:** ὡς τῶν συνακολουθησόντων ἑσόμενον τῷ θεῷ δεῖ διανοηθῆναι πάντα ἄνδρα.

141) **716a:** ὁ μὲν δὴ θεός, ... , ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτε ἄρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, ...

142) Vgl. 715c, d.

143) Vgl. Anm. 55.

Gottes. Es kommt die Gottheit selbst herab und schenkt dem Staate die δικαιοσύνη durch ihren göttlichen νόμος.

Wir brauchen auf alles Weitere nicht einzugehen. Uns kommt es lediglich auf den großen Rahmen an. Nur nach einer Seite hin wollen wir diesen noch ergänzen:

Das umfangreiche Werk der Nomoi beschäftigt sich vornehmlich mit der Frage eines gerechten Stadtstaates. Nur eine Stelle finden wir, die mehr als bloß andeutungsweise das Verhältnis von Gott und Universalkosmos darlegt[144]). Man könnte sie vergleichen mit der Bedeutung der Idee des Guten der Politeia. Hier ist Gott der fürsorgliche Erhalter des Weltalls, der bei seiner ordnenden Tätigkeit alles auf das Heil und die Vollkommenheit des Ganzen berechnet hat. Das Gesamtgeschehen steht derart in einem teleologischen Zusammenhang, daß alle kleinen und kleinsten Teile von Gott ihre Bestimmung haben, an der Schönheit und dem Glück des Gesamtlebens der Welt das Ihrige beizutragen. Es präludiert hier schon die ästhetische Auffassung Plotins. Jedoch das letzte Ziel, das die Gottheit der Welt stellte, bleibt ein ethisch-religiöses: „der Tugend in dem Weltganzen zum Siege zu verhelfen" (904b). Von hier aus hätte Plato leicht den Weg finden können zu dem Begriff der Menschheit mit einem gemeinsamen Schicksal. Doch in seinen Vorstellungen über die praktische Gestaltung des Lebens bleibt er in den engen Grenzen einer griechischen πόλις, die im einzelnen darum nicht von Belang sind für unsere Fragestellung.

Wir sehen den geschichtsphilosophischen Grundgedanken der Nomoi in einer alle persönlichen und staatlichen Verhältnisse umschließenden Theokratie. Die Religion feiert hier ihren letzten Triumph, oder — nun einmal mittelalterlich ausgedrückt — das sacerdotium herrscht über das imperium!

Gesamtresultat der platonischen Geschichtsauffassung.

Durch die großartige Konzeption seiner Ideenlehre fand Plato eine intelligible Welt als ein Reich absoluter Werte, dem die Welt relativer Werte als ein Reich des Werdens und historischen Geschehens gegenübersteht. Durch die Verbindung und Beziehung beider, die in ihrer Struktur

144) X. Buch, 12. Kapt.

von demselben teleologischen Prinzip geordnet werden, trat Plato vor das Grundproblem aller Geschichtsphilosophie.

Rein theoretisch faßte er das ganze Weltgeschehen in größtem Rahmen auf, nämlich mit Einfluß einer Prä- und Postexistenz. Dabei legte er ihm einen durchaus ethisch-religiösen Sinn zu Grunde: die Gottheit steht in dem Weltenkampf, den Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit führen, auf Seiten der Gerechtigkeit.

Praktisch jedoch führt er diese Gedanken von so universalem Gepräge nicht durch, sondern beschränkt sich vielmehr auf Entwürfe von Verfassungen für eine griechische πόλις. Im Idealstaat der Politeia sorgt die freiwaltende Vernunft der Weisen für die Realisierung der Gerechtigkeit, für die Sinndurchleuchtung des Staatswesens von der göttlichen Vernunft, die somit nur mittelbar wirksam ist. — Der Staat der Nomoi dagegen bleibt ganz im Religiösen und führt die Gottesherrschaft unmittelbar und einschränkungslos durch. —

Plato hält als echter Grieche an der Anschauung fest, daß einzig das Griechenvolk als das wahre Logosvolk die entscheidende Rolle in der Menschheitsgeschichte spielen kann[145]). Darum gilt auch diesem in dem für die Praxis ausgeführten Staatsideal sein ausschließliches Interesse.

Wir erkennen aber auch die Grenzen der platonischen Geschichtsauffassung: Sie kennt noch nicht den Gedanken von der Einheit des ganzen Menschengeschlechts mit einem gemeinsamen Schicksal, wie ihn erst die christliche Anschauung brachte. Zwar hören wir von dem Woher und Wohin der Menschen[146]), doch handelt es sich immer bloß um Betrachtungen, die die einzelnen betreffen und nicht die gesamte Menschheit.

Diese Grenzen können wir verstehen, wenn wir bedenken, daß wir bei Plato noch in der Jugendzeit philosophischen Denkens stehen. Ja, wir können nur mit allergrößter Bewunderung die Gedankentiefe, ihre Fülle und ihren Reichtum in uns aufnehmen; denn in der Tat ist die platonische Geschichtsauffassung von weitreichendster Bedeutung geworden: Sie hat gezeigt, wie es sein soll.

---

[145]) rep. 435e.

[146]) Vgl. die Mythen im Phädros und in der Politeia.

Darin ist sie wegweisend gewesen im Wechsel der Zeiten und Anschauungen durch Jahrtausende. In die Unvollkommenheiten und friedlosen Wirklichkeiten der Welt hat Plato die Gerechtigkeit gestellt als ein Prinzip, durch welches das Diesseits von dem reinen εἶδος mit einer Dynamik durchstrahlt wird, wie es dem Menschengeschlecht ewig Aufgabe bleibt.

Zweites Hauptstück.
Die Geschichtsauffassung Plotins.

Erster Abschnitt: Von Plato bis Plotin.

Mehr als ein halbes Jahrtausend liegt zwischen Plato und Plotin. Die Welt war eine ganz andere geworden. Es herrschten in der Geistesgeschichte des Abendlandes nicht nur mehr die Ideen der alten griechischen Systeme. Diese waren entstanden auf dem Boden von kleinen Stadtstaaten. Nun aber hatte sich der Blick geweitet. In der Sphäre des gewaltigen Weltreiches mußten notwendig neue Gedanken auftreten. Es ist nicht leicht, die unzähligen und sehr verschiedenartigen Fäden geistiger Einflüsse, welche in einer innigen Synthese verknüpft liegen, einzeln zu entwirren. Restlos möglich ist das erst, wenn sie selbst einmal vollständig erforscht sind. Das ist aber eine Aufgabe, die der Forschung der Zukunft gehört. Wir können und wollen auch nur die großen Linien zeigen, welche zum Neuplatonismus führen und somit die Verbindung zwischen Plato und Plotin erkennen.

Die ainesidemische Skepsis, die im ersten vorchristlichen Jahrhundert zunächst bloß eine Reproduktion der genuinpyrrhonischen darstellte, wirkte sich bald durch ihre Verbindung mit der empirischen Aerzteschule zu einem ausgesprochen ametaphysischen System aus, das die Möglichkeit jeder Erkenntnis von übersinnlichen Werten leugnete, um sich als Positivismus lediglich einer metaphysikfreien Empirie hinzugeben. Damit öffnete sie dem Unglauben Tor und Tür und verneinte allen Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Doch die Wirkung des Skeptizismus war auch damals — wie sie es immer gewesen

ist — eine hoffnungslose und unglückliche Verzweifelung, die in den Herzen der Menschen zurückblieb, nachdem ihnen das genommen war, was ihnen bisher Halt und Stärke gegeben hatte. Die Philosophie als Erkenntnis absoluter Wahrheit, die dem antiken Griechen aus der Welt des Werdens und Geschehens den Weg zu dem Höchsten gewiesen und ihm darin einen sicheren Grund geschenkt hatte, war nunmehr durch den Skeptismus in ihrem Fundament erschüttert.

Dennoch ließ sich der Glaube an ein absolut Unbedingtes nicht so ohne weiteres durch den Unglauben verdrängen; es verstärkte sich vielmehr das Sehnen nach innerem Frieden und überirdischer Hilfe. Das also, was gerade der Skeptizismus verneinte, trat mit mächtigem Drange besonders hell in den Vordergrund. Der heidnische Volksglaube hatte in der Masse nie an Kräftigkeit eingebüßt, wohl bei der Aristokratie. Um die Wende der Zeitrechnung aber beginnt auch hier eine Rückkehr zur alten Frömmigkeit, die nicht nur die Restauration der alten Orakelstätten veranlaßt, sondern sich auch in der Produktion neuer Götter zeigt. Sie ist auch zu erkennen an der Annahme orientalischer Kulte: In dem gewaltigen Weltreich wandern die fremden Götter langsam von Osten nach Westen. Der Prozeß beginnt um 100 ante Chr. und schließt im 3. nachchristlichen Jahrhundert ab. Aegyptische Gottheiten, syrische Baale und vor allem die Mysterien des persischen Mithraskultus finden weiteste Verbreitung. Die Menschen, denen der Skeptizismus den sicheren Boden unter den Füßen genommen hatte, klammern sich an alles, von dem sie Ruhe und Frieden erhoffen. Den äußeren Ausdruck erhält diese Theokrasie in dem Pantheon zu Rom.

In diese Zeit religiöser Sehnsucht fällt auch die Geburtsstunde des Christentums. Die überaus schnelle Verbreitung der neuen Religion verdankt sie nicht in letzter Linie dem fruchtbaren Boden, auf den sie fiel.

Wenn sich in dieser veränderten Lage des Geisteslebens die Philosophie behaupten wollte, so mußte auch sie dem Verlangen der Zeit Rechnung tragen und dem Menschen zur Trösterin werden. Das konnte sie nur, wenn sie wieder die zeitlichen mit den ewigen Werten verband, wenn sie dem Menschen Religion sein konnte; denn das verlangte man. Und in der Tat setzte schon im 3. vorchrist-

lichen Jahrhundert ein solcher Umschwung ein, der die spätere charakteristische Mischung von Religion und Philosophie vorbereitete. Alexandria war der Ort der neuen Schöpfung. Zum ersten Mal finden wir dieses neue Weltbild in einigermaßen ausgebildeter Form bei Philo. Es charakterisiert sich durch die Annahme zweier Pole: Gott und Materie. Beide verbindet der Logos als Mittler. Der Egressusgedanke stellt sich dar als Abstieg von Gott zur Materie. In sie ist der Mensch verstrickt. Sein Sehnen ist auf Gott gerichtet. So wird denn der Regressus als Erlösung in dem Aufstieg zu Gott gefunden. Am Anfang steht also Gott und nicht die Materie, der Abstieg ist das erste und nicht das zweite. Das Reich der Ideen wird nicht von dem Demiurgen geschaffen, sondern es wird in Gott hineingelegt als seine Gedanken, als Teilkräfte der allgemeinen göttlichen Vernunft, als λόγοι des einen λόγος, der auch der Erstgeborene, Gesandte und Sohn Gottes genannt wird. Er ist der Mittler zwischen Gott und Welt. Darin liegt aber das eigentliche geschichtsphilosopische Problem insbesondere des Mittelalters. Von diesem alexandrinischen Weltbild gehen alle späteren Systeme dieser Art aus. Auch die ersten christlichen Spekulationen gehören diesem Schema des Alexandrinismus an: das Johannesevangelium, die Patristik, die Gnosis und Origenes.

Was aber gerade das Christentum in dieses neue System hineingebracht hat — und das ist ein sehr wertvoller geschichtsphilosophischer Gedanke — das ist die Schöpfung des Begriffes von der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes mit einem gemeinsamen Schicksal von Schuld und Sühne. Diese Idee kannte die ganze griechische Antike nicht, kannte auch Philo noch nicht. Immer nur wurde von der Erlösung des Individuums oder des betr. Volkes gesprochen. Nun ordnet sich alles dem Religiösen unter: Mögen auch die trennenden Schranken der Nationen noch so groß sein, sie alle unterstehen demselben Heilsplane Gottes, der durch seinen Sohn sich der Welt offenbart hat: Das Ewige ging in das Zeitliche ein, das Unsterbliche in das Sterbliche, das Göttliche in das Menschliche. Wir sehen in der Christustat den vollendetsten Ausdruck der Aufgabe, die der platonische Eros erfüllen sollte: Die Verbindung des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen. Nun

liegt dem ganzen Weltgeschehen, allen Zeiten und allen Völkern ein großer Sinn zu Grunde. Der Christusgedanke ist es gewesen, der die gesamte Menschheitsgeschichte verbunden hat mit dem absolut Seienden, dem Göttlichen und dadurch gezeigt hat, daß das große **Universum** in seinem All **Geschichte** ist.

Stellen die Systeme der Patristik und der christlichen Gnosis Konzeptionen dar, in denen das Religiöse dem Philosophischen gegenüber vorherrscht, so bildete sich im Rahmen des alexandrinischen Weltbildes auch ein System, das zwar auch in stärkstem Maße dem religiösen Verlangen der Zeit Rechnung trug und somit auch eine Reaktion gegen den Skeptizismus darstellte, das aber doch in weiterem Umfange mit rein philosophischen Kategorien arbeitete, als das bei den anderen der Fall war. Gerade dadurch erhielt dieses System die großartige Geschlossenheit, daß die Struktur des gegebenen Weltbildes mit großer philosophischer Schärfe reicher ausgestaltet wurde. Diese Tatsache erklärt auch seine gewaltige Wirkung auf das ganze Mittelalter und darüber weit hinaus bis an die Schwelle der Gegenwart. Wir meinen den Neuplatonismus, insbesondere das größte seiner Systeme, dasjenige Plotins.

Die Tatsache, daß Plotin im Rahmen des alexandrinischen Weltbildes seine Philosophie fand, erhellt, daß sie nicht ausschließlich das letzte System der griechischen Philosophie genannt werden kann. Gewiß ist Plotin stark von Plato abhängig — er selbst legt an vielen Stellen seiner Werke großen Wert darauf, das zu betonen — und auch weiterhin von den Neupythagoreern und der Stoa, — aber das hieße ihn doch nur halb erkennen. In sein Gebäude sind auch viele Einflüsse orientalischer Kulte und auch solche des Christentums eingedrungen. Die ganze damalige Welt mit ihrem geistigen Reichtum synthetischen Gepräges bildete die Basis der plotinischen Konzeption.

Im ausführenden Teil wollen wir das politische Weltbild darlegen. Weil es den Gipfel des alexandrinischen darstellt, dieses aber die Form ist, in der sich vornehmlich die mannigfachen Gedanken der ersten christlichen Jahrhunderte Ausdruck verliehen, so werden wir auch in ihm als dem vollendetsten die Geschichtsauffassung finden, welche mit der platonischen zusammen, deren fundamen-

tale Bedeutung für alle Geschichtsphilosophie wir schon erkannten, dem Mittelalter zur Basis geworden ist.

Dabei sei eine sachliche Bemerkung hier gleich angeschlossen. Plotin hat uns nicht wie Plato seine Geschichtsauffassung in einer Staatslehre oder in allgemeinen Darlegungen mit praktichen Gesichtspunkten hinterlassen. Es bleibt uns daher kein anderer Weg, als aus dem Ganzen des Systems heraus seine Ideen geschichtsphilosophischer Art herauszufinden.

Auch darauf sei schon hier hingewiesen, daß die Reihenfolge der 54 Bücher, wie sie uns in den sechs Enneaden vorliegen, nicht derjenigen ihrer tatsächlichen Entstehung entsprechen kann; denn es befinden sich Bücher in den verschiedenen Enneaden, die den für das System Plotins charakteristischen Begriff des Einen (ἕν) noch nicht kennen. Sie gehören zweifellos der ersten Periode des schriftstellerischen Schaffens Plotins an und legen Zeugnis von einem noch unfertigen Werk ab. Andererseits heben sich die Altersschriften scharf heraus, in denen ebenfalls der ganze Plotin nicht zu erkennen ist. Der volle Reichtum des Systems zeigt sich dagegen nur in den Schriften, die in der Reifezeit des Philosophen entstanden sein müssen. Aus ihnen haben wir daher vornehmlich geschöpft und nur ergänzenderweise die anderen benutzt. Das war für unsere Frage vor allem für die Bücher III 2—3 und I 8 notwendig, welche zu den Altersschriften gehören[147]).

Zweiter Abschnitt: Allgemeine Charakteristik des plotinischen Systems.

Unter Ausschaltung aller ausführlichen Darlegungen und unter Weglassung der Einzelheiten wollen wir zunächst nur den Rahmen des plotinischen Systems kurz charakterisieren. Auf Einzelheiten werden wir erst eingehen müssen, wenn die Geschichtsauffassung Plotins erkannt werden soll.

Der Charakter des alexandrinischen Schemas zeigt sich bei Plotin in der Annahme zweier gegensätzlicher Pole,

---

[147]) Bezüglich der chronologischen Anordnung der plotinischen Schriften haben wir uns auf das Forschungsergebnis Heinemanns gestützt. (Heinemann: „Plotin". Leipzig 1921.)

einem obersten Prinzip und der Materie. Als Mittler treten — und das ist eine Besonderheit Plotins — mehrere Glieder auf. Im Abstieg, der auch hier vorangeht, handelt es sich insbesondere um die Schöpfung des Kosmos, und der Aufstieg beschäftigt sich mit der Erlösung des Menschen. Alle philosophischen Disziplinen und Begriffe ordnen sich in diese beiden Prozesse ein und verleihen dadurch dem ganzen Werk Systemcharakter.

Verfolgen wir die Prinzipienreihe im Abstieg. Das oberste und höchste aller Prinzipien, das auch gleichzeitig als das charakteristische der plotinschen Philosophie angesehen werden muß, ist das Eine (ἕν). Wir erwähnten schon, daß es sich in den Erstlingsschriften noch nicht findet. In Plotins Denken ist es also nicht das Erste gewesen. Das Eine ist gedanklich entstanden in einem „Aufstieg", nämlich in seiner Trennung von der Seele[148]), wie vorher auch der Geist schon in einem gedanklichen „Aufstieg" sich von der Seele gelöst hatte[149]). Das geht aus den angeführten Stellen, die beide aus der ersten Periode Plotins stammen, hervor.

Den Begriff des Einen hat Plotin immer und immer wieder von neuem beleuchtet, stellte er doch das erste Prinzip dar, den einen Pol, von dem alles andere ausgehen sollte. Fragen wir nach den Gründen, die diesen Begriff hervorbrachten, so wird es in allererster Linie die monistische Tendenz gewesen sein, welcher Plotin in höchster Potenz Ausdruck verleihen wollte. Darum wählte er auch wohl den Namen ἕν: ein absolut Eines, das in keiner Weise an anderem teil hat, sollte es sein[150]). Weiterhin wird die Frage nach der letzten causa aller Gründe, nach dem schlechthin Absoluten, zu diesem Begriffe hingeführt haben. Der letzte aller Gründe aber kann das nicht sein, was er begründen soll. Und so erhält denn das Eine negative Bestimmungen: nicht Seele, nicht Geist und darum selbst nicht Sein; denn beide gelten Plotin identisch[151]). Also nicht einmal ein Sein, sondern jenseits des Seins (ἐπέκεινα οὐσίας) soll das Absolute sein, weil es den Grund des Seins darstellen soll! Daher

---

148) Enn. V. 9, 3.

149) VI 9, 1.

150) V 5, 4: τὸ μὴ μετοχῇ ἕν.

151) VI 9, 5.

wird das Eine, das doch das Vollkommenste in der Welt sein soll, gar als Nichtsein bezeichnet[152]). Der platonische Gedanke, daß das Gute jenseits des Seins ist, findet hier seine volle Ausprägung. Weiter kann die Abstraktion der Transzendens nicht gedacht werden. Andererseits aber muß doch das Absolute, von dem zwar verlangt wurde, daß es außerhalb jeder Relation zu denken sei[153]), irgendwelche Beziehung haben zum Sein, wenn anders man seine Bedeutung fassen will! Es soll ja das All aus ihm entstehen. Und so werden ihm denn doch viele positive Eigenschaften beigemessen: Als eine wirkende, schaffende Kraft vor allem wird es bezeichnet[154]). Ja, es wird sogar nun „alles" genannt! Also ist es alles und nichts[155]). Das aber ist ein ausgesprochen dialektischer Begriff. Ein solcher mußte sich notwendigerweise ergeben; denn einerseits verlangte das Streben nach einem letzten Grunde, daß diesem Letzten nichts anhafte von dem, was es begründen soll, und andererseits mußte es doch die Quelle und der Ursprung von allem sein. Und schließlich wird Plotins Drang, in seiner religiösen Grundstimmung zu einem Gott zu kommen, die Konzeption des Einen hervorgebracht haben.

War Plotin tatsächlich auf dem Wege des Aufstiegs durch gedankliche Abstraktion zu dem Begriff des Einen gelangt, das nun das Erste darstellen sollte, so mußte er jetzt, wollte er die Folgerungen aus diesem seinem ersten Prinzip aufweisen, den Weg des Abstieges betreten. Der entscheidende Umschwung setzt in V 1, 6 ein. Mit einem Gebet an die Götter will er die schwere Aufgabe beginnen. In der Tat ist er hier vor das allerschwerste Problem der Philosophie getreten, das wir auch schon als das Grundproblem aller Geschichtsphilosophie bezeichneten: wie denn aus dem einen Absoluten die Vielheit der Erscheinungen hervorgegangen ist. Wir sehen in dem Gebet, das gerade an dieser Stelle steht, einen tieferen Sinn. Wollte Plotin darin nicht dokumentieren, daß seine gestellte Aufgabe für Menschen unlösbar sei, daß vielmehr

---

152) Ebd. und V 2, 1.

153) VI 8,8.

154) δύναμις, ἐνέργεια πάντων.

155) **VI 7, 32:** οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μέν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ.

Gott allein nur durch Offenbarung geben könne, womit sich der menschliche Verstand umsonst abmühe? Darin war zweifellos das Christentum dem antiken Heidentum voraus: es besaß die Offenbarung Gottes, besaß sie in der Person Christi. Von hier aus gesehen, erscheint uns das Christentum als die höchste aller Religionen. Ein Zeitgenosse Plotins, der heidnische Polemiker Philostratos, mochte erkannt haben, daß gerade das Fehlen einer Verkörperung des heidnischen Ideals in einer Persönlichkeit der große Nachteil dem Christentum gegenüber war. Und so wollte er in der Verherrlichung des längst verstorbenen Neupythagoreers Apollonius von Tyana auch dem Heidentum einen Heiland schaffen. Dasselbe scheint uns Plotin an dieser Stelle empfunden zu haben, und konnte er auch nicht dem Heidentum einen Heiland geben, so war doch seine ganze Philosophie Offenbarungsphilosophie. Durch alle Prinzipien hindurch auf dem Wege des Abstiegs offenbart sich das göttliche Eine; das ist der letzte Sinn der Philosophie Plotins. Wie aus dem Einen der Geist, aus ihm die Seele und schließlich durch ihre Vermittlung die Natur wird, das ist eben das schwere Problem. Plotin ringt darum in sinnlichen Bildern, bietet alle Rhetorik auf, und doch — wir haben den Eindruck, er verwickelt sich immer wieder in Widersprüche. Verschiedentlich wird der Prozeß als Emanation gedeutet, am deutlichsten wohl in V 2, 1, wo das Eine in seiner Ueberfülle überfließt und anderes hervorbringt. Aber Plotin erkennt den Mangel dieses Vergleiches, und so kommt er denn dazu, auf jeder tieferen Stufe dieselbe Dialektik bei der Bestimmung des neuen Begriffes anzuwenden, wie er es im Einen tat. Der Geist erscheint als Erfülltes und Unerfülltes, die Seele als Bestimmtes und Unbestimmtes[156]). Und bei der Bildung jedes Prinzips kann man einen Hervorgang aus dem nächsthöheren Prinzip beobachten[157]), sodann eine Umwendung, die eintreten muß, wenn z. B. von dem Hinblicken des Geistes auf das Eine gesprochen wird[158]), dem dann ein Aufstieg folgt. Immer aber ist das Hervorgegangene wertloser als das, aus dem es stammt. Wie das Licht stets

---

156) V 1, 7. V 2, 1 und 2.

157) Der in der Richtung auf die Materie hin zu denken ist.

158) V 1, 7.

an Stärke verliert, je weiter es von der Quelle entfernt ist, so werden die Prinzipien auch immer glanzloser. So gilt denn das Gesetz der ersten, zweiten und dritten Stufe mit ihren verschiedenartigen Wertgraden, wodurch ein Pantheismus im System Plotins ausgeschlossen ist, denn das Gesetz der drei Stufen kann man in allen Schriften erkennen. In VI 4 und 5 tritt in dem Verhältnis beider Welten allerdings einmal stark der Immanenzgedanke hervor, aber immer stehen doch auch hier neben dem Einen noch Geist und Seele; wenn sie auch stark zurücktreten, so gilt dennoch auch hier das genannte Gesetz. — Wir wollen die Einzelheiten des Abstieges nicht schildern, müssen aber noch bei dem Endpunkt einen Augenblick verweilen, bei dem eigentlichen 2. Pol des plotinischen Systems, der Materie. In III 4, 1, einem Buche, welches zu den Anfangsschriften gehört, hat man tatsächlich den Eindruck, daß auch die Materie durch Ausstrahlung von der Seele her entstanden sei, sie mithin als das letzte Glied der Prinzipienreihe auf dem Wege des Abstieges erzeugt sei[159]). Aber die Schriften der Reifezeit sprechen anders über sie. Diese erweisen sie als den zweiten Träger des Systems. Alle bisherigen Prinzipien enthalten Licht, sie aber ist vollkommene Finsternis[160]), ist geradezu das Andere des Einen[161]), das Nichteine (μὴ ἕν)[162]); dennoch kommt ihr nicht bloß die Eigenschaft des Leeren und Negativen zu, nein, sie wird auch mit positiven Ausdrücken genannt. Das ist das eigenartige: es wiederholt sich hier bei der Materie dieselbe Dialektik, wie wir sie im Einen erkannten! Sie enthält alles und steht zu allem in Beziehung[163]) und doch wird sie auch als Nichts bezeichnet[164]). Sie ist ein Seiendes und ein Nichtsein, alles und nichts. Worin liegt aber nun der Unterschied zwischen beiden Hauptpolen des Systems, zwischen dem Einen und der Materie, wenn sie fast gleich definiert werden? Lediglich darin, daß das Eine der Grund alles Seins ist und die Materie der Grund aller Er-

---

159) Die Materie wird hier ἀοριστία = Unbestimmtheit genannt.
160) II 4, 5: διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγος.
161) III 2, 5 und II 4, 5.
162) VI 5, 8.
163) II 4, 8.
164) II 5, 4.

scheinung. Das kommt in III 6 eindeutig zum Ausdruck. Gerade diese Stelle werden wir für unsere Frage noch weiter unten stark auswerten; denn hier zeigt sich die plotinische Geschichtsauffassung am klarsten als eine durchaus idealistische.

Wenn wir kurz das Ergebnis herausstellen sollen, so finden wir, daß im plotinischen System zwei verschiedene Pole als Hauptträger vorhanden sind. Das Eine erstreckt sich auf dem Wege des Abstieges durch alle Prinzipien herab, und die Materie ist ebenfalls ihrer Tendenz nach auf allen Stufen vorhanden. Das ist nur möglich durch die Dialektik beider Pole, die sich bei jedem in dem Vorhandensein von Abstraktem und Konkretem zeigt. So konnte Plotin ein Streben des Abstrakten des Einen zum Konkreten der Materie annehmen und auch ein Streben des Abstrakten der Materie zum Konkreten des Einen. In den Schnittpunkten entstanden die einzelnen Begriffe. So war es notwendig, daß sich auch in jedem Begriffe dieselbe Dialektik wiederholte; denn er sollte entstehen durch Hervorgang aus dem Einen in der Richtung zur Materie hin und weiter nach einer Umkehr durch einen Aufstieg zum Einen hin[165]). Die Bildung und Wertung der Erscheinungswelt ist dabei durchaus idealistischer Art, was wir noch näher darlegen wollen. Es scheint uns weniger die Emanation zu sein, die das System Plotins charakterisiert; denn dafür sprechen nur einzelne Bilder. Vielmehr sehen wir in der Methode, welche dem Gesamtprozeß zu Grunde liegt, den Faktor, der dem ganzen Gebäude sein Gepräge gibt, und diese Methode ist dialektischer Art. — An diesem Strahl, der zwischen den beiden Polen spielt, erkennen wir verschiedene Seiten. Auf seiner eigentlichen Basis bilden sich die Grundprinzipien. Diese erscheinen auf einer zweiten Seite rein logisch interpretiert[166]), eine dritte beleuchtet sie in kosmologischer und die vierte in religiöser Weise. Daß somit alle philosophischen Begriffe sich in dieses Grundschema einfügen, verleiht dem Werk Plotins so stark systematische Struktur. Für die

[165]) Hier zeigt sich das „Materienhafte“ und das „Einshafte“ bei der Bildung jedes Begriffes.

[166]) Die Kategorienlehre.

Frage unseres Themas kommen vornehmlich die religiöse und kosmologische Seite in Betracht; denn an ihnen erkennen wir in erster Linie die Geschichtsauffassung Plotins, und sie sind es auch gewesen, welche die größten Nachwirkungen für das ganze Mittelalter gezeitigt haben.

Dritter Abschnitt: Die idealistische Auffassung von der Welt des Geschehens.

Einer der bedeutendsten Begriffe für die Geschichtsphilosophie ist der der Erscheinungswelt; stellt sie doch den Ort des historischen Geschehens im heutigen Sinne dar. Erst von hier aus ist der spekulative Geist weiter vorgedrungen und hat die Frage nach dem „Woher" und „Wohin" gestellt. In dem plotinischen System wird die Entstehung der Erscheinungswelt auf dem Abstiegswege behandelt und zwar — wie wir schon sagten — in logischer, kosmologischer und religiöser Interpretierung der Grundprinzipien. Es wird hier die Frage des „Woher" beantwortet. Doch dann muß am Ende des Abstieges die Reihe in den Aufstieg umschlagen, der zwar dieselben Grundprinzipien durchläuft, jedoch nur die religiöse Seite des Strahles beleuchtet: die Erhebung und Erlösung des Menschen. Die Frage nach dem „Wohin" findet hier eine Lösung. So haben wir in der Religionsphilosophie Plotins — und nur in ihr — einen Schnitt durch das ganze System vor uns, und schon aus diesem Grunde ist seine Gesamtstruktur religiös zu werten.

Wenn wir uns nun der Geschichtsauffassung Plotins zuwenden, so wollen wir nicht den langen Abstiegsweg von dem obersten Prinzip des Einen her bis zum Ende verfolgen, um zu der Erscheinungswelt zu gelangen, sondern gleich an dem Umkehrpunkt einsetzen, weil hier ihr Charakter am deutlichsten zutage tritt. Dabei stoßen wir auf den Begriff der Materie, an der sich die Umwendung vollzieht. Dieser ist in der Auffassung Plotins mannigfachen Wandlungen unterlegen gewesen. In der ersten Periode denkt Plotin platonisch über sie: die Form dringt in die Materie ein und gestaltet sie; diese ist also affizierbar[167]). Das lehnt er aber später in den reifsten

[167]) **II 4, 8:** καὶ εὐάγωγος εἰς ἅπαντα· καὶ εἰς μέγεθος τοίνυν. μέγεθός τε εἰ ἔχει, ἀνάγκη καὶ σχῆμα ἔχειν· ὥστε ἔτι μᾶλλον δύσεργος ἔσται. ἔπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῇ πάντα ἐπ' αὐτῇ φέρον·

Schriften unzweideutig ab. III 6 erscheint uns dafür am wertvollsten, weil dort — wie wir glauben — der Begriff der Materie so definiert wird, wie er sich am besten in das System Plotins eingliedern läßt. Zwar wird auch hier noch die Materie wie in II 4 mit denselben negativen Prädikaten versehen[168]). Aber nunmehr soll sie radikal von der Form getrennt werden. Diese geht nicht mehr in sie ein. Darum heißt sie jetzt ἕτερον ὄν, auch ἀληθῶς μὴ ὄν. Wir lassen zunächst einige Kernstellen folgen, mit denen wir das Folgende belegen[169]). Das Sein als das Intelligible steht in unüberbrückbarer Kluft dem Nichtssein, der Materie gegenüber. Diese kann nicht von jenem affiziert werden; sie ist unbedingt unveränderlich. Als was erweist sie sich aber? Sie ist der Ort, an dem der Strahl vom Einen her sein definitives Ende findet; denn weiter als zum Nichtssein kann er nicht dringen. So wird sie also

---

[168]) **III 6, 7:** ἐξ ὧν τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν . . . . . ἀσώματος, ...
οὔτε δὲ ψυχὴ οὖσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας (ἀπειρία γὰρ) οὔτε δύναμις (τί γὰρ καὶ ποιεῖ;)
καὶ ἀόρατον καθ' αὑτὸ καὶ φεῦγον τὸν βουλόμενον ἰδεῖν . . .

[169]) **III 6, 7:** εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον, ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα.
. . . . . ἔστι τὸ τῆς πείσεως ψεῦδος ψεύδους ὄντος τοῦ ἐνορωμένου . . . . .
. . . . . οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἴασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.

III 6, 9: εἴδωλα γὰρ καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ καὶ αὕτη ἔτι μᾶλλον ἀπαθέστερον ἢ τὰ κάτοπτρα.
ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τι πάσχει, μὴ ὕλην ἀλλά τι συναμφότερον . . . . .

III 6, 10: καὶ οὕτω τὴν ὕλην αὐτὴν μὴ ἀλλοιοῦσθαι.

III 6, 13: ταύτῃ οὖν τὰ μὲν ἐν τοῖς κατόπτροις οὐ πιστεύεται εἶναι ἢ ἧττον, ὅτι ὁρᾶται τὸ ἐν ᾧ ἐστι καὶ μένει μὲν αὐτό, τὰ δὲ ἀπέρχεται.
εἰ δὲ μὴ ἔστι, φαίνεται δὲ εἶναι, κἀκεῖ φατέον φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης αἰτιωμένους τῆς φαντάσεως τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ἧς τὰ μὲν ὄντα ὄντως ἀεὶ μεταλαμβάνει, τὰ δὲ μὴ ὄντα μὴ ὄντως, ἐπείπερ οὐ δεῖ οὕτως ἔχειν αὐτὰ ὡς εἶχεν ἂν τοῦ ὄντος μὴ ὄντος, εἰ ἦν αὐτά.

III 6, 14: θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται πῶς μὴ μετέχον μετέχει . . .
ἀπολισθαίνει οὖν . . . . . , οἷον ἠχὼ ἀπὸ τόπων λείων καὶ ὁμαλῶν.

III 6, 15: ἀλλὰ γίνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι, ...

III 6, 17: καὶ φαίνεται μέν, ὅτι ἐκεῖθεν, ψεύδεται δέ, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται.
ἕλκει δὲ ἕκαστον κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἣν ἔχει· ἔχει δὲ ἐκεῖθεν.

III 6, 19: ὥστε οἰκειότερον αὐτῇ ἡ ὑποδοχὴ . . . .

III 6, 6: οἳ παραπλήσιον τοῖς ὀνειρώττουσι ποιοῦσι ταῦτα ἐνεργῇ νομίζουσιν ἃ ὁρῶσιν εἶναι ἐνύπνια ὄντα.

die Stelle der Umkehr, der Beginn des Aufstieges. Das wird veranschaulicht an dem sich oft wiederholenden Bild vom Spiegel und dann auch vom Echo. Das Licht erzeugt von wirklich vorhandenen Gegenständen in einem Spiegel nur scheinbare Größen, es gibt doch nur Bilder, die an sich nicht vorhanden sind. So kommt auch ein Strahl hellen Lichtes aus der intelligiblen Welt als der Stätte wahren Seins herab, bricht sich an der Materie wie an einer Spiegelfläche und wird reflektiert. Was dort zurückbleibt, ist nichts Wirkliches, ist bloß Schein, sind bloß Bilder, in ihrem scheinbaren Aussehen ähnlich dem Seienden in ihrem eigentlichen Nichtsein der Materie gleich. Diese ist aber dennoch unentbehrlich bei diesem Prozeß. Sie bildet den notwendigen Faktor, um die Reflexion entstehen zu lassen. Die Erscheinungswelt ist das aufgefangene Spiegelbild eines Realen, ja des Realen in höchster Potenz, nämlich des absolut Seienden, an einem Nichtseienden, der Materie. Zwar ist sie ein Schein von der Wahrheit her, aber dieser Schein hat nichts gemein mit seiner Quelle. Diese Welt ist nur „Traumbildern" zu vergleichen. Materie und Sein stehen in gar keiner Beziehung. So findet denn ein „Wunder" statt, „insofern es nicht teilhabend teil hat".

In diesem Buch III 6 sehen wir wie nirgend anders so klar die Bedeutung der Materie im Rahmen des plotinischen Systems: sie ist der Grund der Erscheinungswelt (αἰτία . . . . . τοῦ φαίνεσθαι). Diese besitzt nicht Wirklichkeit, sondern ist nur ein Scheinbild, allerdings ein solches von absoluten Werten. Dadurch wird die Auffassung von dieser Welt durch und durch **idealistisch.**

Vierter Abschnitt: Die Beziehung des Weltgeschehens zu der Welt des Seins.

(Die metaphysische Verankerung. Der Unendlichkeitsgedanke. Die Welt als Schau. Der sympathische Zusammenhang des Alls. Die Welt als Kunstwerk. Die Theodizee.)

Wenn diese Vergleichung des Spiegelbildes weiter ausgedacht wird, so führt das zu dem Schluß, daß diese Welt des Werdens und Geschehens denselben Rhythmus, die gleiche Dynamik besitzen

muß wie die intelligible Welt. Gewiß werden auch sie bloß Schein sein, aber dennoch müssen sie als „Spiegelbilder“ oder „Echoklänge“ darin enthalten sein. Und in der Tat zeigt Plotin sehr viele Parallelen beider Welten. In VI 1—3 werden solche logisch interpretiert. Der Geist steht hier im Vordergrund und wird in seiner Totalität Gesamtvernunft (λόγος) und weniger Vernunft (νοῦς) genannt. Der Logos ist der Inbegriff alles Intelligiblen, das hier in unendlich vielen Kräften besteht[170]). Diese Gesamtvernunft hat eigene Kategorien [171]), ebenso die sinnliche Welt[172]). Der Logos durchdringt aber dennoch tief das Reich der Erscheinung; die Seele ist dabei der Mittler, sie wird sogar selbst Logos genannt[173]). Auch in diesen Büchern erscheint das Eine als Ursprung und Ziel von allem, von beiden Reichen[174]).

Die kosmologische Seite des Abstiegs kommt in VI 6 zum Ausdruck. Dort wird der Geist geteilt[175]). Offenbar geschieht das, um die Entstehung und Entwicklung der Erscheinungswelt zu veranschaulichen. Das ζῷον des Geistes ist die Stelle für die mannigfachen Verschiedenheiten der sinnlichen Welt. Das erhellt aus dem folgenden Buch VI 7, in dem nun wieder in logischer Weise die Frage behandelt wird: dort ist in noch stärkerem Maße der Logos in allen Dingen dieser Welt enthalten, auch in den Pflanzen, ja selbst in dem Unorganischen[176])! Dadurch aber wird das Irdische mit dem Himmlischen in kaum zu überbietender Weise in Beziehung gesetzt.

In VI 7 wird dann noch weiter der teleologische Sinn dieser Welt ganz aus jener gefolgert: dort ist das Sein

---

170) VI 2, 21.

171) VI 2, 19.

172) VI 3, 3.

173) **VI 2, 5:** τὸ δὲ ποιοῦν ἦν ψυχή . . . . . ἣ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι . . .

174) **VI 2, 11:** τὸ ἕν· καὶ γὰρ τὸ ἀφ' οὗ καὶ τὸ εἰς ὅ, καὶ γὰρ ἄρχεται ἀπὸ τοῦ ἓν καὶ σπεύδει εἰς τὸ ἕν.

175) **VI 6, 8:** ὄν, νοῦς, ζῷον.

176) **VI 7, 11:** λέγεται δὲ οὐδ' ὁ οὐρανός, ... , οὐκ ἀτιμάσαι τὴν τῶν ζώων πάντων φύσιν· . . . . πῶς οὖν τὰ φυτὰ ἐκεῖ; καὶ πῶς πῦρ ζῇ; καὶ πῶς γῆ; . . . . ἐπεὶ καὶ τὸ τῇδε φυτὸν λόγος ἐστὶν ἐν ζωῇ κείμενος . . . . . τὴν δὲ διαμορφοῦσαν ἐγκαθημένην τῇ γῇ φύσιν ζωὴν ἐν λόγῳ . . . . .

mit dem Grunde identisch[177]). Hier muß notwendig alles so sein, weil es dort so ist; denn der Grund dieser Welt ist in jener. Er bestimmt allein ihre Zweckmäßigkeit[178]).

Auch der Begriff der Zeit wurde von Plotin in diesem Zusammenhang in sein System eingeordnet. Durch höchste Abstraktion erhob er sie zur Ewigkeit, die er in III 7 zunächst der intelligiblen Welt beilegte. Diese kennt nicht die Begriffe Vergangenheit und Zukunft. Sie ist ein nie Stillestehen und ein fortwährendes Schaffen[179]). II 1 folgert in Analogie zu dieser intelligiblen Ewigkeit eine solche für die irdische Welt, so daß das gesamte Weltgeschehen ein einheitliches, ins Unendliche fortschreitendes ist, stetes Streben und fortwährende Sehnsucht nach dem Intelligiblen. Das bestätigt auch VI 1[180]). — Wir glauben, daß Plotin den Begriff des Unendlichen, den er dem Gesamtprozeß zu Grunde legte, von seinem Gottesbegriff her gefunden hat. Plato verwarf das Unendliche als Prädikat des Göttlichen. Für ihn gehören Vollkommenheit und Begrenztheit zusammen[181]). Auch Origenes steht noch auf demselben Standpunkt. Erst Plotin — allerdings von Philo vorbereitet — hat die Unendlichkeit in den Gottesbegriff mit vollem Bewußtsein gebracht und die Konsequenzen für das ganze Weltbild daraus gezogen. Diese Unendlichkeit hat dynamischen Charakter, sie ist Kraft und „überall ganz gegenwärtig"[182]). Diese unendliche Kraft ist allem Zeitlichen

---

177) **VI 7, 3:** πάντα τοίνυν ἀλλήλοις καὶ ἡ ὅλη καὶ τελεία καὶ πᾶσα καὶ τὸ καλῶς μετὰ τῆς αἰτίας καὶ ἐν τῇ αἰτίᾳ, καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἕν.

178) **VI 7, 3:** τοῦτο γὰρ καὶ εἶδος· τὸ πάντα καὶ ὅτι τὴν ὕλην κατέχει· κατέχει δέ, εἰ μηδὲν αὐτῆς ἀμόρφωτον καταλείπει . . . . . διὰ τί οὖν ὀφθαλμοί; ἵνα πάντα.

179) **III 7, 4:** οὐδὲ μέλλει οὐδὲ ἔσται οὐδὲ ἐγένετο . . . . . κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γεννητοῖς . . . . . τοῦτο δὲ τὸ ἔσται εἶναι, . . . διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι καὶ στῆναι οὐ θέλει ἕλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν . . . . .

180) **VI 1, 16:** καὶ μὴ εἶναι μήτε τοῦ χρόνου ἀρχὴν ἐν ᾧ καὶ ἀφ' οὗ ἤρξατο . . . . . καὶ αὐτὴν ἄπειρον εἰς τὸ ἀορίστως εἶναι . . . . . ἐπεὶ καὶ μεταβολαὶ ἐν ἀχρόνῳ ὁμολογοῦνται γίγνεσθαι . . . . .

181) Phileb. 24e—25a; 26b. Tim. 49 ff.

182) **IV 3, 8:** ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος.
V 5, 10: τὸ δ' ἄπειρον ἡ δύναμις ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλως ποτὲ οὐδ' ἐπιλείψει, ...

überlegen, das ganze Geschehen ist von ihr durchtränkt. Was somit durch Gott als dem Unendlichen geschieht — und es ist nach Plotin alles — bedeutet daher immer Fortschritt, nie Wiederkehr des schon einmal Dagewesenen, des Gleichen. Das ist ein sehr wichtiger geschichtsphilosophischer Gedanke.

In III 6 offenbarte sich uns die Welt des Werdens und Geschehens als Widerschein des hellen Lichtes vom Einen her an der Spiegelfläche der Materie. Wir erkannten darin die idealistische Auffassung der Erscheinungswelt, sahen dann weiter, wie sie auf dem Wege des Abstieges in Beziehung stand zur intelligiblen Welt: VI 7 zeigte eine Verbindung logischer Art. Der Logos war in allem, doch nicht so, daß der wirklich vorhandene Wertunterschied beider Reiche irgendwie aufgehoben werden sollte[183]). Prinzipiell bleibt sie bloß Schein und Täuschung, da sie ja keine Realität besitzt. Dieser Gedanke wird nun weitergeführt. Er kann es jetzt nur noch auf dem Wege des Aufstieges; denn die Reflexion ist ja schon eingetreten; die Umkehr hat bereits stattgefunden. III 7 sagt bloß allgemein, daß sich die gesamte Natur nach dem Sein sehnt. Die eigentliche Ausgestaltung des Gedankens bringt III 8; hier erhält der Begriff der Natur ein eigentümliches Gepräge. Gleich der erste Satz gibt ihren neuen Charakterzug an[184]). Das Wesen der ganzen Natur ist eine Schau. Sie kann es sein, weil nach VI 7 der Logos in allen ihren Teilen ist. Ihr Begriff wird dadurch viel abstrakter. Auf Grund dieser Schau kann sie schaffen. Geradezu als schöpferische Tätigkeit wird die Schau bezeichnet; durch sie entstehen alle Wesen[185]). Und alle Handlung ist jetzt nicht bloß Sehnsucht nach dem Sein, sondern Sehnsucht nach der Schau[186]). Zwar ist die Schau der Natur bloß eine dunkle und schweigende, d. h.

V 8, 9: τὸ δέ ἐστι δύναμις πᾶσα, εἰς ἄπειρον μὲν ἰοῦσα, ...

VI 5, 11: ἀλλὰ οὖσα πρώτη φύσις καὶ οὐ μετρηθεῖσα οὐδὲ ὁρισθεῖσα ὁπόσον δεῖ εἶναι (. . . . .) πᾶσά ἐστι δύναμις οὐδαμοῦ τοσήδε.

183) VI 7, 9.

184) **III 8, 1:** πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῷα καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν, ...

185) **III 8, 3:** τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημὰ καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ἡ τιθύτά ἐστιν. ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀνατεταμένη.

186) **III 8, 1:** πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν.

ein Schattenbild, das zu uns selbst nicht reden kann[187]). Darum kann auch ihr Schaffen bloß ein Schwaches hervorbringen[188]). Hier tritt wieder ihre Wertlosigkeit hervor; denn in den folgenden Kapiteln wird von der Schau gesprochen, die Seele und Geist haben. Es ist eine viel höhere: die Seele besitzt eine bewußte[189]), der Geist jedoch lebendige[190])! Was uns bedeutungsvoll für die Geschichtsauffassung Plotins gerade aus diesem Buch erscheint, ist die weitere Idealisierung der Welt des Geschehens als sie schon in III 6 zutage trat. Sie erhält geradezu einen mystischen Charakter. Alles ordnet sich dem Begriff der Schau unter. Die Natur besitzt die am wenigsten wertvollste, sie gliedert sich aber auf dem Wege des Aufstieges dem gesamten Prozeß ein und wird dadurch mit der intelligiblen Welt verbunden. So ist ihr eigentliches Wesen Schau, was sich in einer schöpferischen Tätigkeit offenbart. Dadurch erhält sie trotz ihres Scheincharakters, der vor allem in III 6 zum Ausdruck kam, dennoch gewissen Eigenwert. Gegenstand der Schau für sie, wie auch für Seele und Geist ist das Eine! Die Aufstiegsreihe endet dort, wo die Abstiegsreihe begann. Auch hier erkennt man deutlich, daß dem plotinischen System kein Pantheismus zugrunde liegt. Wenn sich auch der Logos in alles hineinsenkt, so fällt dennoch die Welt mit ihrem Logoscharakter nicht mit Gott zusammen. Ueberall herrscht das Gesetz der ersten, zweiten und dritten Stufe. Die Natur sehnt sich vielmehr mit starkem Drange zum Einen, will erst noch identisch mit ihm werden. Immer ist es Ziel, nicht Erfüllung. In der Schau besitzt sie ein Mittel zur Erlösung.

Zeigt sich uns hier die Erscheinungswelt als eine selbstschaffende Größe mystischen Gepräges, so gibt ihr Plotin durch den Begriff der Sympathie des Alls ein Komplement, das sie zwar wieder einordnet in den Gesamtzusammenhang, ihr aber die schöpferische Tätigkeit nimmt, vielmehr sie als eine von einem Anderen vollkommen bestimmte Welt erscheinen läßt. Plotin vergleicht das All, zu welchem er auch hier das irdische Geschehen rech-

---

187) III 8,4: καὶ θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ.

188) III 8, 4: ταύτη δὴ καὶ τὸ γεννηθὲν ὑπ' αὐτῆς ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ.

189) III 8, 5.

190) III 8, 8.

net, mit einem einheitlichen, mit sich selbst sympathischen Organismus, in welchem eine Harmonie und eine Ordnung sind[191]). In einem lebenden Körper stehen alle Organe in einem sympathischen Zusammenhang, will sagen, wenn eines von ihnen leidet, so leidet der ganze Körper, weil alles in ihm verbunden ist, wenn auch nicht in direkter, so doch in indirekter Weise. So soll auch die Harmonie des Alls ein durchgängiger Zusammenhang sein, in welchem alle Teile in sympathischer Verbindung stehen, ohne irgendwie vermittelnde Zwischenglieder nötig zu haben[192]). So herrscht denn — und wir können hier nicht anders empfinden — geradezu eine magische Ordnung, die beide Welten gleichmäßig bestimmt. In IV 3,8 wird die Sympathie aller Seelen ausgesprochen. Aber auch das physische Geschehen gehört ihr an. Das schließen wir aus dem Lyrabeispiel[193]).

Halten wir einen Augenblick Rückschau. Plotin hat uns die Welt des Werdens und Geschehens in III 6 als eine scheinbare dargestellt, die gar kein eigentliches Sein besitzt, dennoch idealistischen Charakter trägt. In III 8 führt er den Gedanken weiter, senkt in sie hinab den Logos, macht sie dadurch noch mehr abstrakterer Art, setzt sie aber durch den Begriff der Schau, der für sie ein schöpferisches Schaffen ist, in Beziehung zu den höheren Stufen, ja zur Erhebung zum Göttlichen. IV 3—4 dagegen unterwirft sie — wie das ganze All — ewigen Gesetzen. Ihr wirkender Charakter wird nicht mehr erwähnt; sie ist die vollkommen bestimmte. Die Sympathie, welche allüberall in ihr herrscht, ist Magie. — Wir sahen mannigfache Verbindungen beider Welten, von denen uns der Begriff des Unendlichen für die Geschichtsauffassung am wertvollsten erschien. Das ewig fortschreitende Weltgeschehen hat sein Ziel im Einen, im Göttlichen. Dadurch ergibt sich der Wert der Erscheinungswelt ohne weiteres.

---

191) **IV 4, 35:** ὅτι ζῷον ἓν ὑπεθέμεθα εἶναι καὶ ὅτι οὕτως ἔχον συμπαθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ . . . . . καὶ ὅτι τὸ εἰκῆ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ζωῇ ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις . . . . .
IV 3, 8: ἓν γὰρ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς . . . .

192) **IV 4, 32:** ζῴου τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει.

193) **IV 4, 8:** ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ᾄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ, ...
Vgl. auch IV 4, 41.

Und doch – ist sie eigentlich entwertet im Vergleich zu den absoluten Werten der intelligiblen Welt, so schildert Plotin dennoch ihre Schönheit in glühenden Farben. Sie ist die schönste und beste, die je nur entstehen konnte; denn – und nun müssen wir uns des Spiegelbildes von III 6 erinnern – sie ist der Schein aus einer höheren Welt, die eitel Schönheit ist. Sie stellt die verschiedenen Grade der Schönheit nach den reflektierten Seinsstufen dar, ist zwar immer nur Bild, aber doch ein Bild, das in der objektiven Schönheit seine Quelle hat. Diese wird auch religiös dargestellt: der Vater ist das Ueberschöne, der Sohn das Urschöne; von ihm als dem verkörperten Geist haben Seele und Natur ihre Schönheit. Und solange jene Schönheit leuchtet, bleibt auch diese Welt schön; denn sie hat denselben Ursprung, war und wird ewig sein[194]).

In Verbindung mit seiner These von der Schönheit dieser Welt, die einem Kunstwerk zu vergleichen ist, sah Plotin oftmals das Problem des Bösen auftauchen, das doch in offenbarem Widerspruch mit ihr stand. Es war ein Thema, das die damalige Popularphilosophie weitgehendst beschäftigte. Die Stoa, die christliche Gnosis und die orientalischen Kosmogonien hatten Lösungsversuche gebracht. In Plotins reifsten Schriften suchen wir trotz der Höhe ihrer Spekulationen vergebens nach einer gründlichen Bearbeitung dieser Frage, die — wir müssen es heute nach langen Jahrhunderten eingestehen — für den menschlichen Verstand unlösbar ist. Erst in seinen Altersschriften tritt Plotin mit systematischem Denken an sie heran und — wenn er sie auch nicht löste — so stellt er doch auch darin den Höhepunkt des Alexandrinismus dar. Das Problem weitet sich bei ihm zu einer eigentlichen Theodizee aus.

Geradezu wunderbar erscheint es uns, daß Plotin kurz vor seinem Tode, persönlich in der allerbedrängtesten Lage, sich noch dazu aufraffen konnte, das zu sagen, was er bisher verschwieg. Die Zeitverhältnisse waren gewiß nicht dazu angetan, das Erdendasein optimistisch zu betrachten; denn das gewaltige römische Weltreich befand sich in Auflösung. An allen Grenzen brachen die „Barbaren" ein; oft war Italien selbst der Schauplatz wüster Kriege. Soldatenmeutereien machten die Lage nur noch unsicherer.

---

194) Vgl. das ganze Buch V 8 und S. 88 f.

Gegenkaiser, von den verschiedenen Truppenteilen ausgerufen, bekämpften sich, und zu allem wütete lange Zeit die Pest. Auch Plotin wurde von ihr befallen[195]). Inmitten dieses Zusammenbruchs, in dem ringsum bloß Unsicherheit, Roheit, Krankheit, Krieg, Mord und verzweifelnde Hoffnungslosigkeit herrschten, rafft sich Plotin auf, ein Lob dem Guten und Schönen des Kosmos anzustimmen. Dem Pessimismus der Gegenwart setzt er entgegen seinen sieghaften Glauben an das Gute als das eigentlich Seiende. Er läßt den ganzen Kosmos ausrufen: „Alles in mir strebt zum Guten“[196]). Hier offenbart sich seine menschliche Größe. Wer in einer solchen Zeit dieses Bekenntnis ablegen konnte, mußte ganz tief in seiner Seele den Glauben bergen, den er sein Leben lang gelehrt hatte.

Es liegt nicht im Rahmen unseres Themas, die plotinische Theodizee mit allen ihren Teilproblemen darzulegen. Wir brauchen ihr lediglich die Geschichtsauffassung zu entnehmen, die sich in ihr offenbart. Es scheinen uns dafür III 2—3: „Ueber die Vorsehung“ und I 8: „Was und woher das Böse sei“ die wertvollsten Quellen zu sein. Wir glauben, daß den erstgenannten Schriften eine harmonisierende, monistische Tendenz, die in ihrer Struktur im wesentlichen an seine Hauptschriften erinnert, zugrunde liegt, während I 8 von einer dualistischen Tendenz beherrscht wird. Wir sehen weiter, daß das vielgegliederte System Plotins hier in seinen Altersschriften wesentlich einfacher erscheint, so daß der metaphysische Hintergrund für unsere Frage ein anderes Gepräge trägt, als er es in der Zeit besaß, die Plotins reichstes und reifstes Schaffen ausfüllte. Von den einzelnen Stufen ist eigentlich nur wenig übriggeblieben. Das Eine, der Geist und die Seele treten zurück. Dagegen konzentriert sich die gesamte intelligible Welt in dem Logos, der sich nunmehr stark in den Vordergrund drängt. Auch die Einzelseelen werden als Teile des einen Logos aufgefaßt[197]). Ebenso ist Logos im Geiste[198]) und sogar in der Materie. So ist er die eine Ordnung, die eine Har-

---

[195]) Porphyrius; Vita, cpt. 2.

[196]) III 2, 3.

[197]) **III 2, 12 und III 2, 18:** αἱ ψυχαὶ . . . . . μέρη λόγου πᾶσαι.

[198]) III 2, 2.

monie des Alls, und alles ist schließlich Logos[199]). Hier zeigt sich schon die monistische Tendenz: Auch die Materie wird vom Logos umschlossen.

Um diesen metaphysischen Grundgedanken zu veranschaulichen, vergleicht Plotin das Weltgeschehen in seinen mannigfachen, sich widerstreitenden Momenten mit einem Drama. An ihm will er das Problem des Guten und Bösen erkennen und verstehen lernen. Wir finden drei Gedanken, die er dabei herausstellt. 1. Die ästhetische Sinngebung der Welt, 2. die Welt als Durchgangsstufe zum wahren Leben und 3. die Welt als das Gedicht Gottes. Wie ein Drama, so ist auch das gesamte Weltgeschehen als ein ästhetischer Prozeß aufzufassen. Zu dem Zwecke nennt er den Logos — wir müssen ihn also hier immer verstehen als Inbegriff der g e s a m t e n intelligiblen Welt — auch die Ursache des Bösen[200]). Zwar ist es bloß ein sogenanntes Böse; w i r erkennen es als solches. Der Logos dagegen in „seiner intellektuellen Mannigfaltigkeit" bedarf seiner, weil er wie ein Künstler verfährt. Dieser nimmt nicht nur schöne Farben, sondern setzt jede nach ihrer Art an seinen Platz des Gemäldes. Wollten wir ihn darum tadeln? Machen wir etwa dem Dichter eines Dramas Vorwürfe, wenn er darin nicht lauter Helden auftreten läßt, sondern auch Sklaven verwendet? Nein, gerade die geringeren Charaktere lassen die Schönheit des Ganzen umso mehr hervortreten[201]). Durch eine andere Seite des Vergleiches wird diese Wirkung in Kontrasten noch deutlicher: Wie die Grundidee eines Dramas viele widerstreitende Handlungen in sich schließt, diese aber doch alle vereinigt, so enthält auch der Logos die getrennten Elemente, stellt sie in der Darstellung gegenüber, so daß wir sie als feindlich erkennen und nicht den Grundgedanken des Gesamtgeschehens sehen, der doch „eine Harmonie aus entgegengesetzten Tönen" ist[202]). Was das Individuum in der Enge seines Gesichtskreises als böse ansieht, ist vom Blickpunkt Gottes aus doch gut und schön. Der Schauspielvergleich

---

[199]) **III 2, 15:** καὶ οὐχ ἡ ὕλη παρελθοῦσα κρατεῖ, ἀλλὰ παρῆχθη, ἵνα οὕτω, μᾶλλον δὲ ἦν καὶ αὐτη αἰτία λόγου οὕτως. ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος.

[200]) III 2, 11: ὁ λόγος . . . . τὰ λεγόμενα κακὰ αὐτὸς κατὰ λόγον ποιεῖ . . . .

[201]) III 2, 11 ganz.

[202]) III 2, 16.

dient weiter dazu, um diese Welt als Durchgangsstadium zum wahren Leben zu erkennen. Sie ist ja in Wirklichkeit tatsächlich bloß ein Schauspiel, will sagen ein Schein. „Wie auf der Bühne der ermordete Schauspieler seinen Anzug wechselt und mit einer andern Maske wieder auftritt, in Wahrheit aber gar nicht gestorben ist, so ist das Sterben nur ein Wechsel des Leibes“[203]). Der Glaube an die Seelenwanderung soll hier trösten. Das wahre Leben bleibt ja; es kann nicht genommen werden; „denn in allen Wechselfällen des Lebens ist es nicht die innere Seele, sondern der äußere Schatten des Menschen, welcher klagt und jammert und überall auf der großen Bühne dieser Erde seine Szenen aufführt“[204]). Das wahrhafte Leben, das in der Tiefe der Seele ruht, bleibt von dem wechselvollen irdischen Glück unberührt. Hier zeigt sich wieder die eigentlich religiöse Grundstimmung der plotinischen Geschichtsauffassung. — Diese tritt auch in dem 3. Punkt hervor: die Welt als das Gedicht Gottes. Gott ist der Dichter des Lebens, und die Menschen sind seine Schauspieler. „In den menschlichen Dramen gibt der Dichter die Worte, die Schauspieler aber haben von sich und aus sich ein jeder die gute und schlechte Art des Spieles. ... die Seele ist die Darstellerin; was sie aber darstellt, empfing sie vom Dichter ... sie empfängt ihre Schicksale keineswegs willkürlich, sondern entsprechend ihrem Charakter“[205]). Plotin führt an diesem Beispiel weiter aus, wie die Verknüpfung von Schicksal und Schuld, von Prädestination und Willensfreiheit sich im Weltgedicht ausprägt.

Er will in der ganzen Vergleichung als den Grundcharakter dieser Welt des Geschehens die Feindschaft der einzelnen Teile gegeneinander herausstellen, während in der intelligiblen Welt alles vollkommenes Sein ist. Aber dennoch erklingen die vielen Gegensätze zu einer schönen Symphonie, vereinigen sich in der einen Idee, welche allem Geschehen zugrunde liegt. Und diese eine Idee ist der Logos, der mit der Vorsehung zusammenfällt. Eigentliches Sein besitzt also nur das Gute. Nun erkennen wir erst ganz, warum bei der Lösung dieser Frage, wie sie

---

[203]) III 2, 15.
[204]) Ebd.
[205]) III 2, 17.

Plotin gibt, sich der Logos so sehr ausweitete, warum er alles umspannen sollte. Zwar tritt bei diesem Problem immer noch die Frontstellung Materie - Logos hervor; aber letzterer umfaßt doch auch die Materie, um eben „alles sein zu können". Und er geht als Sieger aus dem Kampf hervor. Diese monistische Tendenz beherrscht die Bücher III 2—3.

Einen Dualismus dagegen erkennen wir in I 8. Hier gewinnt die Materie neben dem Logos eine selbständige Stelle. Sie wird mit dem Bösen direkt gleichgesetzt und das Böse an sich und das erste Böse genannt[206]). Als solche gewinnt sie aktive Bedeutung. Sie schafft jetzt, schafft das Böse! Hier wird nicht mehr Wert darauf gelegt, das Böse als ein scheinbares zu erweisen, das vom Logos umschlossen wird, wie wir das in III 2—3 sahen, vielmehr tritt sie als das „Böse an sich" dem „Guten an sich" entgegen und wird geradezu zu einem zweiten Weltprinzip[207])! Plotin weicht — schon am Grabesrand stehend — von seiner harmonisierenden monistischen Ansicht, die er sein ganzes Leben vertreten hatte, ab und bekennt sich hier zu einem Dualismus. Zwei Weltprinzipien stehen einander gegenüber: Logos und Materie, Gut und Böse und ringen in einem ständigen Weltenkampf. Es liegen hier ganz zweifellos persische Einflüsse vor, denen sich Plotin in seinen letzten schweren Tagen hingab. Dafür spricht auch die gewisse Gleichsetzung von Logos, Licht und Gutem einerseits und Materie, Finsternis und Bösem andererseits. Worin er aber ganz als der alte erscheint, das ist auch hier sein Bekenntnis: die Seele des Menschen ist an sich gut. „Die Schlechtigkeit als Unwissenheit und Maßlosigkeit an der Seele ist in zweiter Linie böse und nicht an sich böse"[208]). Diese entsteht durch Hinblicken auf die böse Materie, berührt aber das eigentliche Wesen der Seele nicht[209]). Also auch hier bricht noch einmal sieghaft sein alter Glaube durch: der Glaube an das Gute in

---

[206]) **I 8, 8:** τὴν ὕλην . . . . . τὸ κακὸν εἶναι.

I 8, 3: ὡς γὰρ ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό . . . . ., οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό, ... κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' αὑτὸ κακόν.

I 8, 14: πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν.

[207]) **I 8, 6:** ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν.

[208]) I 8, 8.

[209]) I 8, 4.

der Welt, das letztlich dennoch Sieger bleiben wird. Es ist auch hier derselbe Gedanke, den er in III 2, 3 als Bekenntnis dem ganzen Kosmos in den Mund legte[210]). Was heißt es anders, als daß sich im Laufe des Weltgeschehens durch alle Zeiten hin doch immer die absoluten Werte erhalten und durchsetzen!

Was er hier in so universalistischer Weise zum Ausdruck bringt[211]) und was der ganzen metaphysischen Grundstruktur seines Systems entspricht, das hat Plotin nicht mehr vermocht, in einer besonderen Schrift für die Praxis auszuwerten. Plato hatte zwei Bilder von Staaten entworfen. Sie hielten sich im Rahmen griechischer Stadtstaaten. Plotin sah eine ganz andere Welt, sah sie in einem großen Weltreich vor sich. Hätte er seiner Zeit ein Staatsideal zeichnen wollen, so hätte er es im Rahmen eines Weltreiches geben müssen, ja vielleicht noch darüber hinaus; denn seine Theorie besaß größere Dimensionen. Doch die wenigen Stellen seines großen Werkes, welche Bezug nehmen auf das praktische Leben, sind kaum der Rede wert. Ihn interessiert der einzelne Mensch. Von seiner Erlösung und Erhebung zum Göttlichen kann er nicht genug reden. Das Thema von einem gemeinsamen Schicksal des ganzen Menschengeschlechtes kennt er eigentlich nicht. Wir erwähnten schon, daß das erst das Christentum geschaut hat[212]). So fand Plotin nicht mehr die Kraft zu solch einem Universalgemälde, denn das hätte es notwendig werden müssen. Das sollte erst ein Großer nach ihm schaffen.

Gesamtresultat.

Wir haben Platos und Plotins Geschichtsauffassung dargelegt und uns bemüht, sie zu zeigen, wie sie ist unter möglichster Ausschaltung eigener Beurteilung; denn wir glauben, dadurch ihrer eigentlichen Wirkung auf die mittelalterliche Ansicht am ehesten gerecht zu werden. Gemessen an der Geschichtsphilosophie, wie wir sie zu Beginn unserer Untersuchungen definierten, stellt sich die Auffas-

---

210) **III 2, 3:** ἐμὲ πεποίηκε θεὸς κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην . . . . . πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐρίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, ...

211) Vgl. auch III 8 und S. 83 ff.

212) Vgl. S. 70 f.

sung Platos und Plotins von dem Weltgeschehen in ganz eigener Art dar. Wohl kommt Plato eine große Bedeutung für diese philosophische Disziplin zu, ruhen doch in seiner Ideenlehre letztlich alle großen metaphysischen Systeme der Geschichte; wohl traten beide vor das Grundproblem aller Geschichtsphilosophie, aber eine umfassende Wertung des Weltgeschehens im heutigen Sinne, die alle seine Seiten in einem einheitlichen Grundgedanken verbinden, fanden sie nicht. Ihr Blick ist vielmehr weit universalistischer gerichtet; er bleibt nicht haften an der Stätte irdischen Daseins, sondern schweift in die grenzenlosen Dimensionen des Alls. Da schauen sie denn einen himmlischen Ort, die Stätte des ewig Guten = Schönen = Wahren, das absolute Sein, aus dem die Welt des Werdens und historischen Geschehens entstanden ist. Für beide ist sie bloß ein schwaches Abbild, ein Schatten jenes lichten Reiches. Am deutlichsten kommt ihr Scheincharakter bei Plotin zum Ausdruck. Sie ist bloß ein Spiegelbild des Strahles vom Einen her, der sich an der Materie wie an einer Fläche bricht und ihr dadurch durchaus idealistisches Gepräge verleiht. Ist sie also prinzipiell der Ort der Entwertung, so steht sie doch mit dem absoluten Sein als ihrem Urbilde in mannigfacher Beziehung. In ihr schwingt derselbe Rhythmus wie in jener. Plotin wertete als erster den Begriff des unendlichen Weltgeschehens in Analogie zu der Unendlichkeit des Einen mit ganzer Systematik für sein Weltbild aus. Trotz allem aber gelten dieser Welt des Scheins mit ihren wechselvollen Ereignissen nur wenig Betrachtungen. Die Sehnsucht des ganzen Kosmos ist auf seine Quelle gerichtet, wieder vereint zu werden mit dem Absoluten. Plotin hat hier die Jenseitsstimmung wohl bis zur Grenze des Möglichen gesteigert. Nicht nur die Seele in der Kerkerhöhle des Menschenleibes, nein die ganze Natur erhebt sich durch Schau zum Einen empor. Ihr Trachten und Sehnen ist Erlösung. So wird das Gesamtgeschehen in ganz großer Spannweite gesehen. Prä- und Postexistenz der Welt sind die eigentlichen Wertepochen des Weltendramas. Das irdische Dasein verschwindet dagegen in seiner Bedeutung. Dennoch faßt es Plotin als ein Kunstwerk auf und kann es nicht genug als die Welt der Schönheit preisen, die er durch seine Theorie der Kontraste beweisen will.

Bei beiden Denkern meldet sich das Problem des Bösen, das von Plato als das schlechthin Nichtseiende angesehen, von Plotin in verschiedenen Deutungen gelöst wird. Es weitet sich schließlich zu einer ausführlichen Theodizee aus. Was aber beide anerkennen, ist das Vorhandensein zweier Weltmächte, die in einem ewigen Kampf verstrickt sind. Plato sieht sie in der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Plotin in dem Guten und Bösen. Plato verlegt ihren Wirkungsbereich sogar in die Prä- und Postexistenz, so daß sie als irrationale Größen in dem ganzen Weltgeschehen auftreten. Doch bei beiden herrscht die monistische Tendenz vor. Nur Plotin nimmt das Böse in seiner letzten Altersschrift als ein zweites Weltprinzip an. Immer aber steht das Göttliche auf Seiten der Gerechtigkeit und das Sinnliche, die Materie, ist die Basis der Ungerechtigkeit. So gilt es denn, in diesem Kampf sich ins Geistige zu erheben, um zum Guten zu kommen, dem in Wahrheit bloß das eigentliche Sein zukommt. Weil die Gottheit Anfang, Mitte und Ende aller Dinge ist, wird die Sinngebung des Weltgeschehens eine durchaus religiöse.

Soweit das Weltbild Platos und Plotins, wie es aus ihrer Metaphysik abstrahiert werden kann! In seiner Struktur ist es universalistisch-religiöser Art. Es enthält dieselben Grundgedanken wie auch das erste große mittelalterliche Geschichtsbild, das Augustin entworfen hat. Auch er ging von einem goldenen Zeitalter aus und richtete seinen Blick vom Diesseits auf das Jenseits. Der Rahmen ist ebenso groß gespannt wie bei unsern beiden Philosophen. Auch bei ihm führen zwei Weltmächte als irrationale Größen einen ewigen Kampf: Glaube und Unglaube sind die Träger alles Weltgeschehens. Die Gottheit steht in seinem Zentrum, der er als erster Theologe den Begriff der Unendlichkeit zueignet, worin sich plotinische Einflüsse nicht verkennen lassen. Auch er schließt von hier aus auf ein ins Unendliche fortschreitendes Weltgeschehen, in dem es nur Fortschritt, nicht Wiederkehr gibt. Ganz plotinisch ist seine ästhetische Auffassung der irdischen Welt und ebenso enthält seine Theodizee Plotins Gedanken; er überschreitet allerdings nie die Grenzen, die zum Dualismus führen, wie Plotin das zuletzt getan hat. Plato, Plotin und Augustin sind alle drei in der Wertung dieser Welt einer Ansicht: in ihr gibt

es kein absolutes Gute; nur wenn es auf das Jenseits gerichtet ist, hat es Wert. Alle drei sind von Erlösungs- und Sehnsuchtsstimmung beherrscht. Auch Augustin verwendet den plotnischen Begriff der Schau. Das irdische Leben ist für Augustin wie für die beiden anderen keine bleibende Stätte, die an sich zu schätzen wäre, sondern bloß Durchgang zum himmlischen Leben.

Nur Plato hat von den beiden heidnischen Philosophen eine Staatslehre ausgebildet, die aber nicht das universalistische Gepräge hat, wie man es schließlich nach seiner metaphysischen Konzeption erwarten könnte. Sie bleibt nur im Rahmen eines griechischen Stadtstaates. Wir haben eine Zusammenfassung ihrer Hauptgedanken bereits am Ende des ersten und zweiten Kapitels gegeben[213]) und wollen hier nur einige Grundlinien herausstellen, an die Augustin angeknüpft hat.

Die zwei streitenden Weltmächte realisieren sich nach beiden Staatstheorien auf dieser Welt. Darum wird die Gottesherrschaft für einen Idealstaat als die beste gefordert. Sie garantiert am sichersten den endlichen Sieg des Guten. Augustin gibt in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Plato eine Definition von der Gerechtigkeit und zieht die Folgerungen für das Staatsleben daraus. Auch er vergleicht den Staat mit einem Individuum im großen. Wie bei Plato die Philosophen die einzig guten Regenten sind, so bei Augustin die Priester[214]). Beide sind im Besitze der vollen Wahrheit. Auch Augustin verlangt, daß sie aus Pflicht, nicht aus Neigung den irrenden Menschen Helfer und Retter werden sollen. Sie müssen daher die Erziehung zum Göttlichen übernehmen; sie dulden keinen Widerspruch gegen das herrschende Gesetz; denn es ist göttlichen Ursprungs; die platonische Intoleranz innerhalb des Staatswesens prägt sich in der augustinischen Ansicht bezüglich der Ketzerbehandlung aus. Es ist bei beiden der Gedanke der Einheit, die in einem Staatswesen vorhanden sein muß. Ihr hat sich alles andere unterzuordnen. Auch die Toleranz soll ihr geopfert werden.

Es wäre das Thema einer zweiten Arbeit, im einzelnen zu zeigen, wie Augustin alte Ideen aufgreift und verwertet. Wir wollten hier zum Schluß bloß Andeutungen geben;

---

213) Vgl. S. 58 f. und 66 ff.

214) Vgl. S. 55 ff.

bestand doch unsere Aufgabe darin, die Zurüstung des Bodens zu zeigen, auf dem das beginnende Mittelalter sein Weltbild bauen konnte. Wir haben mannigfache Gedanken einer Geschichtsauffassung aus den Werken Platos und Plotins gefunden und dabei erkannt, daß sie eigentümlicher Art waren und längst nicht ausreichen, um einer modernen Geschichtsphilosophie gerecht zu werden, immerhin aber doch auch Hauptprobleme angreifen. Jedenfalls haben sie das ganze Mittelalter in weitem Maße beherrscht. Die platonischen Gedanken und das Schema des Alexandrinismus, dessen reifste Ausprägung Plotins Werk zeigt, hat Jahrhunderte hindurch die philosophische Ausgestaltung des Weltbildes beeinflußt.

So universalistisch, wie sich auch die Geschichtsauffassung der Antike aus der Metaphysik ergibt, sie hat es nicht vermocht, eine praktische Auswertung zu geben und ein Weltbild zu zeichnen mit einem einheitlichen Grundgedanken. Plato fehlten innerhalb des engen Kreises einer griechischen πόλις vielleicht die Voraussetzungen dazu. Plotin hätte es nach der inzwischen veränderten Weltlage gekonnt. Doch er wertet nicht die Idee der Einheit des Menschengeschlechtes mit einem gemeinsamen Schicksal von Schuld und Sühne, die bereits das Christentum gefunden hatte, aus. Aber — so glauben wir — hätte Plotin die Lösung gefunden, sie wäre dem Gottesstaat Augustins sehr ähnlich geworden, allerdings in heidnischer Interpretierung. Allein, die Philosophie der Antike vollbrachte diese Schöpfung nicht mehr. Erst Augustin gelingt der große Wurf. Er zeichnet mit genialem Schwung ein gigantisches Weltendrama, in das er die Erträge der alten Philosophie und die christlichen Gedanken aufnimmt: sein Gottesstaat, zum Teil realisiert in der Kirche, ist eins der gewaltigsten Denkmäler, die der Antike gesetzt wurden; denn es durchweht ihn Geist von ihrem Geist. Sein Ziel und sein Glaube ist derselbe:

„Ἐμὲ πεποίηκε θεὸς κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην.
Πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐφίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ."

Evv. III 2, 3.